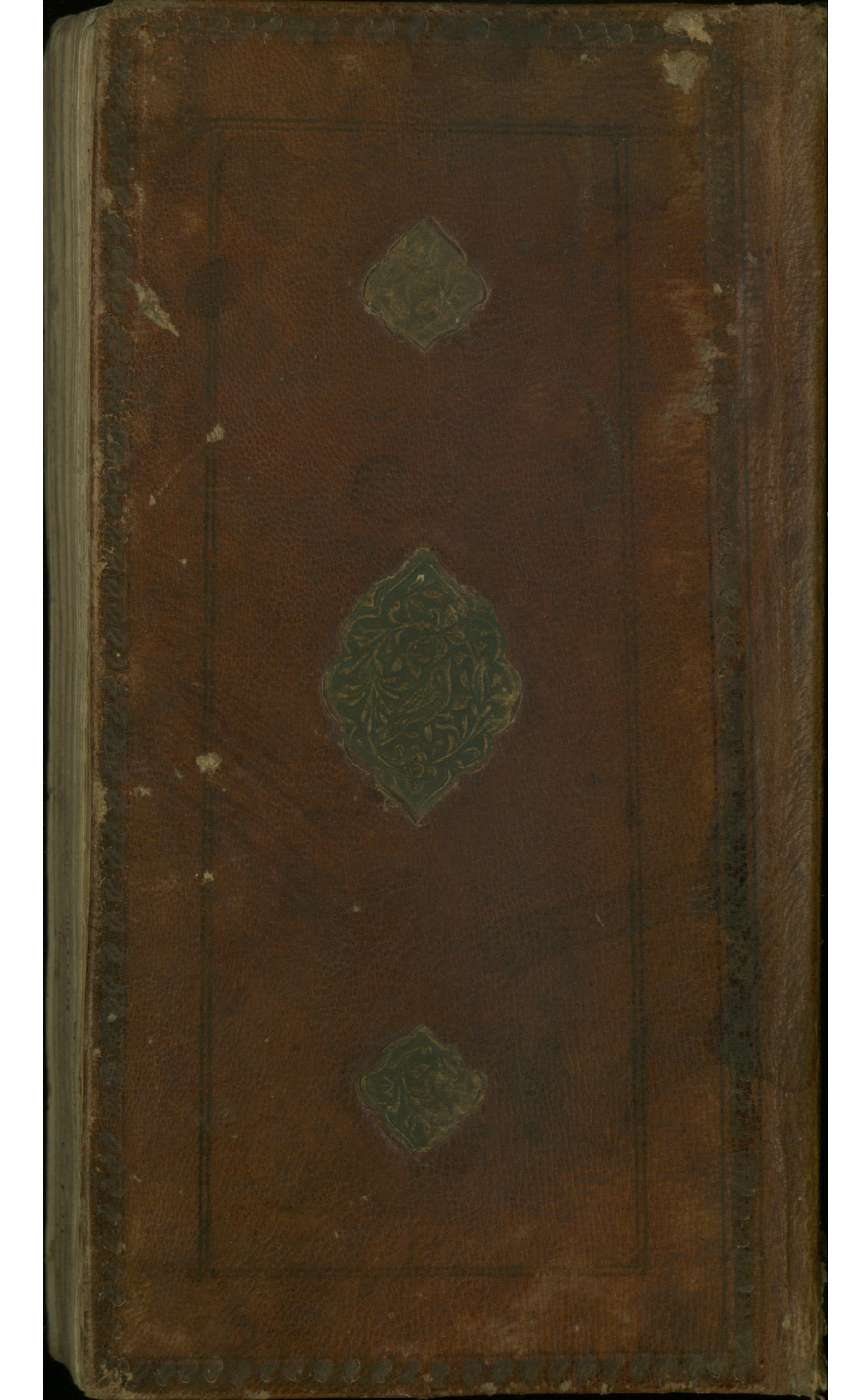




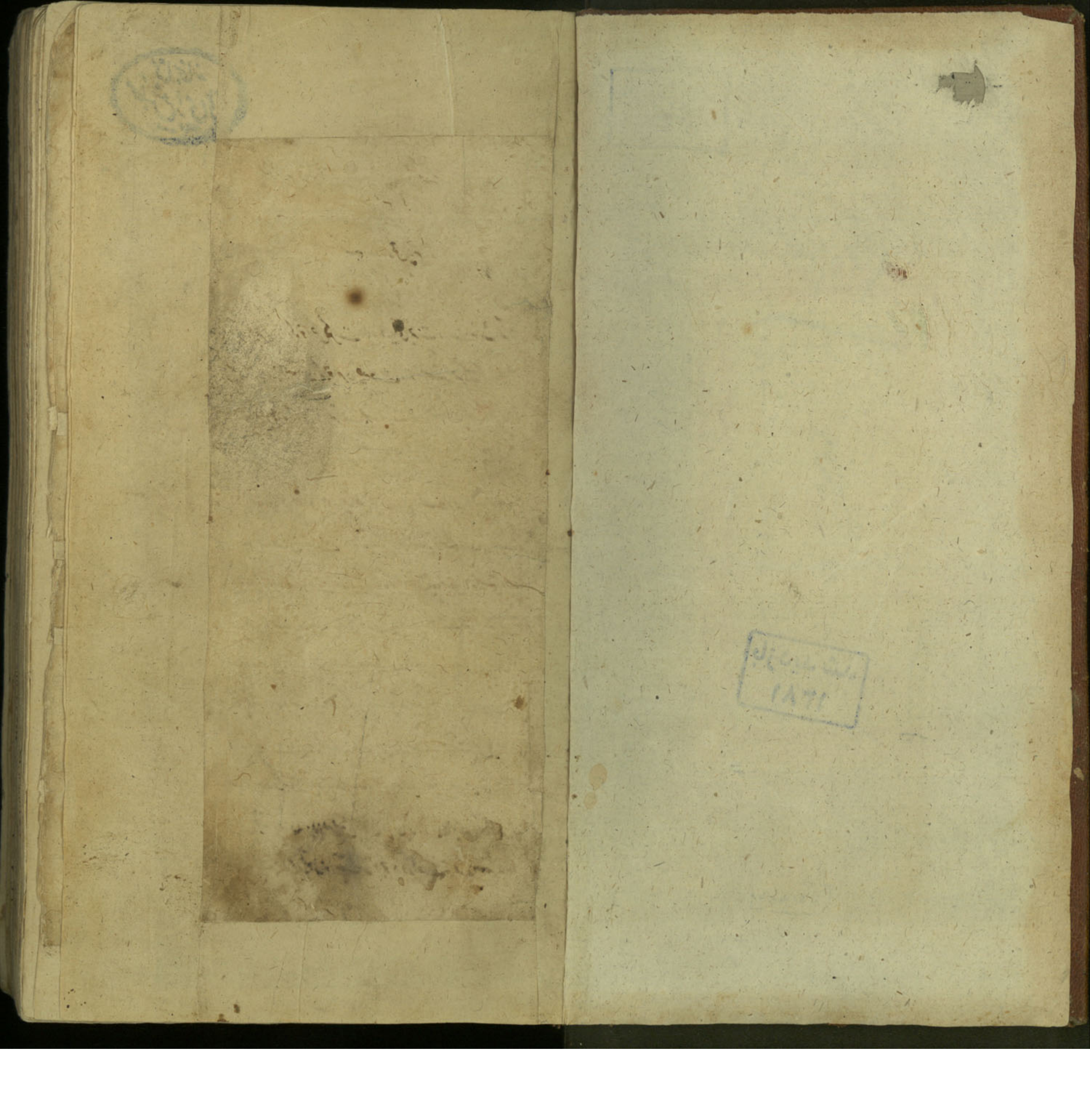
بازدید شد
۱۳۸۱
بازدید ۱۳۴۰
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب گوهر مراد
مؤلف ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
خطی ـ فهرست شده ـ
۳۰۸۰



۱۸۷۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب گوهر مراد
مؤلف ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی
موضوع تألیف
شمارهٔ ۲۳۳۵ ۲۰۸۰
شمارهٔ دفتر
۲۲۶۲۳
۲۰۸۰



بازدید شد
۱۳۸۱
بازدید ۱۳۴۰
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب گوهر مراد
مؤلف ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی
موضوع تألیف
۱۸۷۱
خطی - فهرست شده -
۳۰۸۰






بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر حمدی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آمد
ارزانهٔ مقصودی که جوهری طبیعت را از رشتهٔ عشرت گوشه بسط
آمد ابر اقرار کردن و اعتراف نمودن به عجز از شکر دلی نعمتی که زبان
شکرگزار شکرگزاران از جملهٔ آلای اوست و توفیق شکرگزاری نعمتی
از نعمتهای بی شمار او فیاض علی الاطلاقی که بسیط عرصهٔ وجود مائدهٔ
از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط
امکان برهم چیدهٔ دست امتنان او یگانه که دهقان ابداعش دانهٔ هستی را
در صحرای پیشیار نیستی با آبیاری رحمت پرورد و کاتب اختراعش صفحهٔ
سادهٔ هیولی را آثار قبول ذاتی داده کارهٔ امکان استعدادی مهیای
نگارش ارقام صور کاینات کرد صانعی که صیقل صنعش آینهٔ افلاک را
در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده برداخت و مرآت امتزاج اخلاط
اربعه را به تصفیهٔ اعتدال مزاج جلاء داده صور موالید ثلاثه ساخت قادری
که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض شهای ابدی بر روی عالمیان گشاد
و کلید خزاین جود در قبول مراتب مختلف وجود در کف اختلاف استعداد

نهاد تا هر صدف قابلیتی درین دریا بقدر حوصله آب تن در گشت و ظرف
هر استعدادی ازین سرچشمه بقدر گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ
آب دریا بیشتر از کوزهٔ کوچک و یا ظرف اعلای وادی به وصل سیلاب
از طرف اسفل بیشتر است نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری
افتد کاسهٔ سرنگون در زیر ناودان محروم چون ماند و کوزهٔ شکسته
نگاهداری آب چگونه تواند فیض فیض هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش
بهیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار را از یک جوی داست و رنگ لاله
و داغ از یک نوبهار است گاه یک گل به صد رنگ آراستن و گاه صد گل
بیک رنگ آراستن اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست
و اگر از اختلاف استعداد است استعداد این همه مختلف از حیث حکیمی
که به موجب حکمت تامه و مقتضای مصلحت وجود ذره بیکار نگذاشت و در
ایجاد قطرهٔ نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطره دریای حکمت
پدیدار است و از نمود ذره آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت
شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاد و گاه اسباب
را با سباب متعلق ساخته آثار را بمؤثرات ربط داد و اقتضاء بطبع داده
نفس تفویض کرده ترتیب عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کلی را کدخدای
عالم و طبیعت کلیه را کدبانوی جهان گردانید و نفس کلیه را کدبانوی جهان

ونفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول نموده و از جهت تعلق صرف
نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و مابین عقل
کلی و نفس کلیه رابطه تاثیر و تاثر که در حقیقت تزوج معنویست متحقق ساخت
تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد
آبای علوی و امهات سفلی است بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت
خویش گردانید و تشریف خاتمیت نبوة مطلقه در قامت قابلیت اشرف
افراد اشرف انواع کاینات که بحلیه اعتدال حقیقی ممتاز است پوشانید و
مظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف تساویست مخصوص
ساخته بجهة تاکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را باوصیای اثناعشر که بروج
آسمان توحیدند موسس گردانید صلوات الله وسلامه علیه و علیهم اجمعین
اما بعد بر ورق گزارش چنین نگارش می نماید خامه عجز و شکستی پست پایه
ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کم مایه ترین نظر کننده کان
در کارخانه آفرینش عبد الرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم
که هر کس نور خرد در جبهه استعدادش تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه
قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف آدمی بر کاینات بجوهر عقل است
و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل آید که آراسته باشد بخاصیت عقل که
دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای آن و ضرورترین دانشها شناختن
خود است و بازگشت خود و شناختن پروردگار خود است و شناختن

فرمان



فرمان پروردگار خود و مجموع این دانشهاست که علمای متکلمان اصول دین خوانند
و حکما و محققین حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین معرفت نام نهند و باتفاق
علما و دانشمندان عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستگاری
ممکن نیست و جمهور علما متفق اند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه
لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدنست از غیر مانند خبری که
احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست که شنونده
را بسبب آن اطمینان و جمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند
خبری که در متعارف کسی شنود و امارات صدق در ان بیابد لامحاله
باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف بجهة
خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان
وی گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای ان شود و زیاده برین مثل
دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین
علم منطق و غیر ان لازم نیست مگر کسی را حاصل شده نماید و قدرت
بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط
تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس هیچکس در تقصیر از ان
و عدم سعی در تحصیل ان معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچ
کاری و شغلی منافاتی ندارد و با وجود این مردم از تحصیل ان معرضند
و بصعوبت ان و عدم قدرت بر ان معتقد بلکه بیشتر منسوبان بعلم از

زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن
کتب و یاد گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عاقل
صاحب سلیقه را در یکدو صحبت مستوفی تحصیل آن ممکن است محرومند
و فرقی درین معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سببش آن
بود که غایات علوم را جاه و ثروت تصور کنند و فایده آن منحصر در
تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان
این طبقه آن باشد که شهرت و مسلمیت وجهه همت سازند و اصلا توجهی
بالاتر ازین ننموده اند و بسیار ازین متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم
باشند که دنیا را از طمطراق و دبدبه و زرق و تشیید اسباب عام فریبی و
مقتدائی بر گرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با
کودکان و پیرزنان راه تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسا که اذکیا را
موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی گرده
باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمودم و بسیاری از اذکیا که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتناص سعادت ابدی محروم بل مأیوس بودند صحبت داشتم
و بتحقیق کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاص مندی بیغرضانه داعی
گردید که رساله در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی بر وجه یقین که
خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست ترتیب دهم بنهجی که از مطالعه
تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب جدلات و بدون مؤنت تحمل اعبای



مباحثات اصحاب مقالات پی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت
بقدم ملاحظه آن توان سپرد و چهره این مطلوب بنا بر موانعی که در تفصیل
آنها زیاده منظور نیست در پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم
رغبت یکی از اعاظم دوستانی روحانی که اظهار شمه از اوصاف پسندیده اش
با آنکه امکان ندارد خالی از شایبه بیگانگی نمیتواند بود از مهب التفات تازه
وزیدن گرفته گوشه نقاب علایق از رخساره مقصود معهود فی الجمله دوری
گرفته و پای نشاط فرمانبرداری که بخواب کاهلی قدری رفته بود بجلوه اهتزاز
در آمد و وعده سابق که با سایر دوستان جانی نیز شده بود موجب تأکید
این عزیمت مصمم گردیده و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق رضاء احباب بتوفیق
واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اختتام پذیرد این رساله را
موسوم بگوهر مراد گردانم و الحمد لله تعالی و چون این نسخه شریف اتمام یافت و این
گوهر مراد از دریای قوت بساحل فعلیت آمد کتابی در نظر آمد بغایت گرامی
چنانکه قطع نظر از این معنی که چون من ضعیف مؤلف آنست توان گفت که مؤلفی
در باب خود نظیر و مانند وی نباشد چون این نسخه مشتملست بر مسایل مهمه و مطالب
مهمه که قرة العین عرفاء محققین و خلاصه افکار متقدمین و متأخرین است
بتقریری که مبتدیان را از اقرب طرق بمطلب رساند و تحقیقی که متوسطان را از بوادی
حیرت رهاند و انتقادی که منتهیان را از [illegible] معقولات غیر محسوس
باوهام و خیالات مشتبه توانند و ظاهر شد و بوضوح پیوست که باتفاق

تالیف چنین کتابی نبوده مگر از اقتضای عهد میمون واختر همایون اعلی حضرت
پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم سپاه لشکر آرای رعیت پرور فرمان
روای هفت کشور غره ناصیه جهانداری قره باصره سلطنت و کامکاری
نور دیده مصطفی سرور سینه مرتضوی خلاصه دودمان نبوت نقاوه
سلسله ولایت صاف شراب صفوت نتیجه جوهر فتوت مجمع فرزانگی مظهر
مردانگی مشید قوانین عدل و انصاف برکننده بنیان جور و اعتساف
پادشاهی که جهان ناپایدار از استواری عهدش پایدار شده و عالم بی اعتبار
از محکمی بنیان دولتش اعتبار پیدا کرده آبروی دولت و بهار گلزار ملت مناط
ملکه شجاعت مرکز مدار سخاوت صاحبقرانی که قران از مقارنت عهد او شرف
گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد دو شوکتی که شوکت را از
موافات شان او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت موکبش برافتاب
سایه گستر مظفری که ظفر از کمربستگان خدمت اوست و منصوری که نصرت
از ملازمان حضرت او و ذره بروشنی ای با افتاب در تلاشست و افتاب
معاذالله از دشمنی او محتاج بال و پر خفاش از عهده شکر معدلتش ملک الفاف
رمه از گرگ و تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند آمد و وصف مکرمتش را که عجز
زبان ناطقه و ضعف قوت اندیشه بعهده تواند گرفت    شهنشاه
جوان اقبال جوان بخت    که شد زیب افسر و زینت تخت    چمن آرای
عیش و کامرانی    شه صاحبقران عباس ثانی    جنابش قبله گاه کج کلاهان



زینتش آسمان پادشاهان    بهار معدلت را نوبهاری    جهان
مکرمت را روزگاری    فروغش آفتاب هفت اورنگ    شکوهش
کرده جا بر آسمان تنگ    غبار موکبش در روزگاران    تواند شد
بهار نوبهاران    بی شایبه تکلف توان گفت که بر هیولای سلطنت
چنین صورتی فایض نگشته و بر عناصر پادشاهی مزاجی باین اعتدال التعلق نگرفته
و ارکان جهانداری را باین تمامیت ترکیبی رو ننداده و ماده قابلیت
عالمگیری هرگز مستعد چنین فعلیتی نبوده و هو الملک العادل و السلطان
الباذل والخاقان القاهر القادر ذو النصره والتایید والبطش الشدید
واللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ملک الملوک
القاهره و سلطان السلاطین الجبابره مالک رقاب الامم و اخذ ازمه
العالم السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو المظفر
ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی الحسینی المرتضوی
المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض
بره و احسانه و شمل بنظره شتات امور الانام و نظم لحجه الغریق احوال
الایام و ملکه النصر علی ملوک العصر من الطاغین المارقین من حقیقه الدین
المبین و اوصل دولته الی دولة القایم صلوات الله علیه و علی آبائه
المعصومین    من دعا کردم و جبرئیل آمین آمین گفت    کین
دعائیست که فرصت بدیر و جوان و با ... چون این معنی بر خاطر

رسوخ یافت و این مضمون در ضمیر استحکام پذیرفت واجب و لازم دانستم و فرض
شناختم شکر این نعمت و سپاس چنین کرامت را بگفتگو بتوشیح و تزیین
این کتاب مستطاب بنام نامی و القاب سامی گرامی این پادشاه والاجاه
تا این نامه که از اعتبار مؤلف خالیست بسبب این اعتباری گیرد که بر
مؤلفات اولین و آخرین تفوق یافته آثار آنکه منتج دعای مستعدان
کمال اندیشه و محققان حقیقت پیشه است تا دامن قیامت بروزگار
فرخنده اطوار راجع و عاید گردد و چون اشاره شد که علم ضروری خود
شناسیست و خداشناسی و زمان خداشناسیست و اصول خود
دین خاین همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسیست
و نبوت و امامت داخل در زمان خداشناسی چه زمان خدا را بشرع توان
شناخت و شرع محتاجست بآورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امامست
و علم معاد داخل در خودشناسی پس غرض ازین رساله منحصرست در سه قسم
و هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض شنیدن سخنی چند
مناسبت که ذکر آن در مقدمه کرده آید و غرض اصلی درین رساله اگرچه
کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراف مشتمل
بر آنست نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره بر آن
لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در اشارات
در مرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی نمودن



راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و
فایده از علم کلام و حکمت و این معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب
اول** از مقدمه در اشارت بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص آن
بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس
جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات
جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع بیش
از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام
بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن و بتقدیری
که کمتر نبودی تفاوت وی با آنها از جنس تفاوت یکی از آن انواع بودی
بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی بر حمار یا تفاوت نخل
بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات
بر جماد و حال آنکه معلومست که تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله
تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد
مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در میزانات متعارفست
و این بیان که نموده شد اگرچه دقیقست اما نه وقتی که فهم آن موقوف بر وضع
علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع
مذکوره نماید این معنی بر وی نیک روشن خواهد شد و این جوهر که آن انسان بدان مخصوص است
محسوس نیست با عراض و کیفیات بلکه معقولست بخواص و آثار و در عرف شرع

ازان بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان
که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش را موضعی دیگر خواهد
بود بلکه مقصود اثبات مباینت او است با سایر جواهر محسوسه و اختصاص
این جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او درین شریک نیست بر دو نوعست
یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله بشناسایی خدای تعالی
حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شایبه شهوت
و غضب و سایر اغراض زایده محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان این
مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بآلتی باشد
از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن و لمس کردن
و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس گویند و خیال و وهم نیز
ازین نوع باشد چه خیال تعلق بگیرد بتصورات محسوسه و وهم اگرچه تعلق
بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافته شود و تفصیل این مدارک
در موضعی دیگر خواهد آمد ان شاء الله تعالی و نوع دوم ادراک کلی که از تعقل
و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع ادراک محتاج بآلات نباشد بلکه این
ادراک را بذات خود حاصل شود و ازین جهة نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این
قسم ادراک جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه تعلق نگیرد و بسبب انقسام ادراک
باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود و باراده عقلی که ناشی
از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر عملی

تواند بود و بدین جهة وی را اعمال مرضات الهی که سبب قربت حق



و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن حاصل نشود و اراده آن عقلی
محض باشد و مرضات الهی همه این چنین باشند و تواند بود که مراد شهوی
و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو از مختص انسان که
بیان کرده شد و سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ
موجودی را که از جنس جوهر با جوهر مختص انسان مباین باشد معرفت الهی
و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون
جماد و نبات این معنی در وی ظاهر است اما موجودی که شعور و اراده داشته
باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان
شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشند چه خدا بحس
در نیابند و صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نشود و لیکن ایشان را عبادت
طبیعی باشد که هیچ موجودی ازان خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملایکه
مقدسه باشد که در جنس جوهر با انسان شریکند اما چون معرفت ایشان
از معارضه اوهام مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت شهوت و غضب
مبراست تکلیف ازان نشود چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت
و عبادت ملایکه کلفت نباشد و بهمین سبب انسان را فضیلت بر ملک نیز
ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات
باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت مهیای عمل
و فعل خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی [illegible] و وضع حکمت بجهت تکمیل این دو قوت

انچه باو بتکمیل قوت نظری حاصل شود حکمت نظری وانچه باو بتکمیل قوت علمی
بعمل حکمت عملی خوانند وایمان در شرع عبارت از کمال قوت نظری وعمل صالح
عبارت از کمال قوت عملی باشد وعرف حکمت وشرع درین معنی نیز بهم مطابق
شوند **مطلب دویم از مقدمه** در نمودن راه خدا وتقسیم آن براه ظاهر
وباطن بدانکه راه خدای تعالی نه راهیست که جز بپای عجز ونیستی اندیشه
سلوک آن توان نمود مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب
ورب الارباب مخلوق را با خالق وممکن را با واجب وحادث را با قدیم
وفانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توصل دران زده متوجه
درگاه او توان شد مگر سلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت
پردهای وهم وخیال از پیش نظر برخاست ویأس کلی حاصل شد نومید
کلی باشد چه هرگاه گرد نشست وهوا صاف شد دیدنی دیده شود وجود
ممکنات گردیست برخاسته وفضای اندیشه هوائیست غبار آلود تا گرد
ننشیند غیر گرد بنظر در نیاید ومقصود محققان صوفیه از دعوی وحدت
وجود وادعای مرتبه فنای مطلق زیاده برین معنی که اشاره بران شد
نبوده اند وهرچه غیر ازین شنوی زنهار نشنوی وبالجمله راه خدا راهیست
بغایت باریک وخود بخود این راه پیدا نتوان نمود وبپای مردی عقل
این راه بسر نتوان برد بلکه بفضل او امیدوار باید بود واو بعنایت خویش
این راه بر بندگان گشاده وانبیا بنمودن این راه فرستاده ولی چون





راه نموده شد براه نموده خود باید رفت وبا آنکه خود می باید رفت تا او
نبرد نمیتوان رفت وبباید دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست
یکی راه ظاهر ودیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از و بخدا
توان رسید وراه ظاهر راهی که باو خدا را توان دانست واز دانستن
راه بسیار راهست تا رسیدن وانکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطن است
ودر راه ظاهر چندان صعوبتی نیست چه راه ظاهر راه استدلالست واستدلال
مقدور هر عاقلیست که از آثار پی بموثر برد ودر راه استدلال معدمست بر راه
سلوک چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد وبعثت
انبیا برای ارشاد در راه ظاهر واستدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف
بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر بانکه فرستاده
خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه
از بابت بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند ادلا محاله
ببصر خود اشیا را ببیند وان بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده
از بیدار گردانیدن مدخلیت نداشته باشد وتواند بود که کسی خود بخود بیدار شود
واشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست لیک
مردمان در خواب غفلت اند ونسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست
بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار
کنند وتواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود وپس چون مردم از خواب غفلت

بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده انکار بوند خدا را چگونه توانند شناخت
و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را شناسند بسبب آن باشد
که عقل را انکار سزد و باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم باز نکند
تا اشیا را ببیند و بهمین سبب است که بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مر
ایشان را ایمان نیاورده باشند حق تعالی ایشان را در قرآن مجید اهل جحود و عناد
خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم
باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لامحاله معاند باشد لهذا از ایشان
در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون افلا یعقلون
او لا یتفکرون و افلا یتدبرون و امثال این پس اگر عقل انسان در سلوک راه
ظاهر و استدلال از آثار بموثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی
و بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن برعکس یکدیگرند چه سالک راه استدلال
اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا
از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا موثری باشد و در آن موثر چون آثار
معلولیت بیند گوید که او را نیز موثری دیگر بود و علی هذا القیاس تا باثبات
موثری که هیچ اثر معلولیت در و نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه
نفی نماید تا بوجودی باقی رسد که فنا را در و راه نبود مثلا چون سالک بدلیل
دانسته باشد که علت و فاعل اشیا باید که در و هیچگونه نقص و حاجت و با جمله
آثار معلولیت در و نباشد پس هرچه در و اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند

تا بکمالی



تا بکمالی رسد که هیچ نقص در و نبود و بعد از آن نظر از و بر نتواند داشت
و بالطبع با هرچه او را از ملاحظه کمال باز دارد دشمن شود و همت بر نفی
آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد و از لذت
بلند که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت باشد که حکمای
الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا
و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت
دعوت کنند و باین رتبه علمی سیاقت نمایند و عقل هر کس در سلوک این راه
مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه از جهتی مایل بکمالست
اما از جهات کثیره مبتلا بعشق نقصانست که مقتضای شهوت و غضب
داعی برانست و این داعیان نقص وی را نگذارند که بمقصود کمال پردازد تا
بمطلب آن چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را
جبراً و قهراً نرانند کسی بمطلب این راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی عقل
باین راه هم
در دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خواص افعال
و اعمال جزئیه که چه چیز وی را بالخاصیه بکدام اثر دیگر کشد و کدام چیز از عدد دور
گرداند معتقد در عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال
انبیا که بعضی اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیایی باشد که موجب
توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی
اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن

اشیایی باشد که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند
ویا موجب اعراض ویا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع
افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرده‌اند که سالک علی ای الاحوال
از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند
ولهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه
مقصد قربت و اخلاص بروزود و چون سالک طالب الله در مجاری احوال
و افعال خود این شیوه حسنه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور
دارد و بتخصیص کسب و عرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود و آگاهی داشته
باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آنست
و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است
ویرا ثابت و حکم عالم حسی بنابر غلبه طبیعت برو غالب هر آینه از زنگ
عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه منجلی شده بصور حقایق اشیا
که مطالع تصور مفهومات آن از طریق استدلال شود و ستور مظاهری و
سرمایه تجارت روزبازار سیر باطنی بود متجلی گردد و صورت هریک
از حقایق آیینه حال با کمال کامل حقیقی گردیده خوض به وصول بعرف عرفا
کار تواند کوثر در عرف شرع عبارت از آنست روی دهد و مایده سعادت
حقیقی در اصطلاح حکمت که آیه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین
رات ولا اذن سمعت ترجمه آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات





اهل شریعت و ارباب حقیقت درین معانی نیز بظهور رسیده و چون روشن
شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست
که عقل را کار افتاده که بسبب خود او را پیدا کرده سلوک در آن نماید و راه
باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده
ویافتن آن راه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک در آن بنوعی که بمنزل
حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر و یافتن سلوک آن بر نهجی که
شرط سلوک آنست پس بنا علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت
سلوک راه ظاهر است و تحریر تقریر او بطریقی که هر صاحب شعوری
که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما تحصیل
اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید بیرون آید

مطلب سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده
از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر است در
متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت اما طریق تصوف
قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریق
نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آنها
حصول علمست و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن
مسبوقست بر سلوک ظاهر پس صوفی محقق یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از
استحکام علم حکمت و کلام دلی باحجه بی استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح

مطلب سیم از مقدمه

یعنی اقسام سابقه

علما و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد و سخن در
لفظ تصوف و لعت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی
و فانی شدن از هرچه غیر اوست و باقی بودن بر دین الله که حدیث کنت سمعه
و بصره اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن مرتبت است
و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آن میشنند نه مراد حصول علم نظریست یا حاجت
بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول نظری بی حد وسط محالست چنانکه باید بلکه مراد
مشاهده منتجه برهانست مجرد از غشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال
آنکه نفس ناطقه هرچند آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانی
ادراک عقل و معقولات را مشوبتر باشد بپرده های وهم و خیال و هرچند متعاون تر
شود بترک عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس و موهوم مشاهده
عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر مرتاض که مباشر
رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بود معلوم او همانیه
مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع
و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتوانند
بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض
جزئیه شبیه باشد بدیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد
میان بصر و مرئی و لا محاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف
پرده حایل در رقت و غلظ و لطافت و کثافت هرچند پرده تنکتر و



و حجاب لطیفتر مرئی روشنتر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود
و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بود و بریاضت ترک رسوم
و عادات و معتاد بتجرید و تنزیه معانی از غشیه اوهام و خیالات و این نیز
مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را
اگرچه یقین داند اما در پرده داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و
عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند و این نسبت باول دیدن باشد
نسبت شنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا بی پرده ملاحظه و مشاهده
شود پس روشن شد که کشف بعینه معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر
در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از آنکه معلوم شده
باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لا محاله موقوف باشد ببرهان پس اگر
کسی دعوی کشف بنقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و
اینکه گفتم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزئی و اطلاع بر مغیبات
که از مقوله کرامات است در موضعی دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراق
آن نیز در حقیقت از طریق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است
و مسبوق بسلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف
در برابر تکلم است و اشراق در برابر حکمت باین معنی که هرگاه سلوک راه باطن
بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین حکمت منطبق است طریقه اشراق
باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهر باشد که بقواعد کلام مطابقست طریقه تصوف

بود و شناعت اشراقی حرف بی و همچنین مذمت صوفی و متکلم و عالم رسمی را
راجع شود بانکه ایشان اقتصار بر سلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را
قدوه داشته اند و سلوک راه باطن وطلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همانست
ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی در این باشد
که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن
گذارده و در حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی
ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا بظاهر و تقصیر محض و راست و سیر باطن بی سلوک
ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را
منقسم دارند بطریقه اشراق و طریقه مشا و تصوف را نیز طریقی علیحده از
طرق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشا در برابر علم کلام
باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک راه
ظاهر باشد و این هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد
اما فرق میان کلام و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل
معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تام حاصلست و توقفی در این
امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه
برای اعیان موجودات بنهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل
و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول توقف و
ایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل





را در آن مدخلی بود و تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را
در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لامحاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت
در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات مسئله
حکمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف بران نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله
حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی
واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد و آن مسئله
عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خللی
در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه
ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه
ثبوت شرع بود حکم بر وقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع
عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد اثبات
شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت
نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود و مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات
چه نقیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوتست پس اتفاق عقلا در آن روا نبود
این بود بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام
قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر
محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره
در میان اهل شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه و این صناعت را

شارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده چه موضوع
حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایل مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات
باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه و فایده اش حصول معرفت و کمال
قوت نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرف
تحصیل معرفت نیفتاده بود و فقهاء اهل اسلام را احتیاج به این صناعت
از دو جهت بوده یکی از محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد و از سایر
اهل ملل شرع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگر اثبات عقاید
هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر
فرق اسلام و این نسبت به هر فرقه لامحاله مختلف شود و اینکه گفتیم در مبدا احداث
کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام از فن وجود محافظت
اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینی
نمودند و بنا را اول بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیم
صحابه و کل تابعین که تامل و تفکر و رجوع به علماء صحابه و ائمه تابعین بود دست بر
داشتند و این طریق را طریق تحصیل معرفت شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر
در این کردند و این اندیشه است از صحت و استقامت به غایت دور چه اعتقاد
بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل بر رجوع به تقلید است بلکه اکتفا به تقلید
محض سلامت نزدیکتر و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام
به سبب آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی به جهت هدایت عباد

محافظت



محافظت عباد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نفرت و بیزاری خلفای جور
و ائمه ضلال نمودند و این سلاطین جابر به سبب جهلی که داشتند در تمشیت امور
خود محتاج شدند به تربیت این طبقه علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلال اند و دکان
ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعت علیت
که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات
ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علم است به احوال
موجودات بر نهج قوانین شرع و به این قید اخیر احتراز نموده اند از علم حکمت
چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره میان اهل
شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که
یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشند از این حیثیت بکار
برند والا ظنیات را در مسائل علمیه معتبر نه اند و جماعتی کثیر از جهال که
بصورت علما برآمده اند از این قید غلط کرده اند یا دانسته بر ساده لوحان
مغلطه نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و به این
سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد
که مراد از آن قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت به نوعی
که مشوب به تقلید نبود منحصر در طریقه برهانیست و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه
خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از این که بعضی حکما در بعضی مسائل خطا
کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید ملی جماعتی که تعصب اشخاص معینان

مشهورین بحکمت گشته و تقلید ایشان لازم شناسند و در رطب و یابسی
کاز ایشان منقول شده حق دانند البته جاهلی مذموم باشند کسی که بتقلید
راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند کالبته مستلزم نجات باشد بتخصیص
کاز اهل استعداد نبود و متصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید
فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت
را مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت و صرف شقاوت است
بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و حجج و حصول یقین است
و بس نه متکلم بودن لازمست و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مومن موحد
باید بودن و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت حقه
باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی از دست
نباید گذاشت

از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا

آخر زمان حضرت امیر المومنین صلوات الله علیه مقرر نبود که صحابه و تابعین
در معارف الهی و سایر مسایل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین
و تالیف در افاده و استفاده علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت
رسالت صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر
و تامل در آیات آفاق و انفس عز صدور و نزول می یافت مدار عقلا
و مستعدان نظر اهل اسلام بر تامل نظری بود و در سوانح مشکلات





مقربان سده رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت
و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر و مقدور
میگشت و همچنین بعد از زمان رسالت خواص امت را استفاده از خدمت
حضرت امیر و عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند
از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آن
حضرت در اکثر زمان اگرچه از منزلت خلافت و امامت ظاهری بنا بر مصلحتی
که میدانست مامور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسائل علمی
مسلمین نمیداشت که احدی را یارای مخالفت صریح تواند بود و بعد از
زمان حضرت امیر طغیان ارباب عدوان نوعی بالا گرفت که علما اهل
بیت را صلوات الله علیهم که اوصیای آن سرور بودن میسر نشود
اظهار علوم دین کردند و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین
سبب عموم الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمی و مسائل
مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد بمعرفت ائمه دین
و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بنفس و اهل
و مال بر گزیدند اگر اطاعت و بنده گی لحکم بر جان اعتقاد صادق بسته در
خفیه بتحقیق علوم دین میمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوای و طغیان
ائمه جور و اقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافته محتاج شدند
که بفکرها و رایهای ناآزموده ناپرورده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوش

در مسایل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا
در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بتقوا این
و صوابیت چند است که حکمای سلف با رشاد انبیای ماضی علیهم السلام بتدریج
و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیهای بلیغ
بظهور رسانیده و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب
بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای
ناصواب خود نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر بر آورده و اضلال
اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت و اعظم انها حسن بصری بود
که در مسجد بصره براه زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخت و رایت اضلال
برافراخت و در مجلس او گفتگو و جدال در مسایل دین بسیار شد و تلامذه
و شاگردان تربیت کرد و اختلاف در میان شاگردان وی بهم رسیده
نخستین کسی که از تلامذه او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله
از مسائل رای او را مرجوح داشته خلاف آن در نظرش رجحان یافت دیگر
و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از صحبت او اعتزال
جست و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد مسکر که در برابر معرکه استاد
خود از آسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشته بر سر او گرد
آمده و هنگامه اختلاف ارای گرم گشت و ماجرای گفتگو در اصول توحید و
سایر معارف شده از گفتن ... ... ... و تصنیف انجامید



و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده
فن حاصل شده از این گفتگو را بعلم کلام مسمی گردانیدند و اتباع واصل بن عطا
بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات
و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمینمود و تاویل آن
بر نهج قوانین عقلی مبادرت می نمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهر آنها را مرضی
که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند و تاویل و سایر
آرای معتزله را بدعت در دین و ایشان را مبتدع میدانستند و خود را
در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت
ایشان همین بست که اینان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس
عقل را معتبر میدانند و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار
نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند
و این بسبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن
علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده
از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود و این جماعت از بدایت این حال قدرت
بر تقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نمودند بلکه مجرد
تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا نمودند تا زمان ظهور ابو الحسن اشعری
که از اعاظم تلامذه ابو علی جبائی که از ائمه علمای معتزله است بود و قدرتی
عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله از مسایل

باستاد خود مخالفت ساخته شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده
اختیار طریقهٔ اهل سنت و جماعت نموده و در تقریر مقاصد الجماعت که بغایت
بی رونق سبق بلیغ بجای آورده و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله
اصلی و قاعده وضع کرد و این جماعت بعد ازین باو منتسب گردیده باشعریه
موسوم شدند و چون جمود ظاهریت بر اکثر طبایع غالبست و مطالب ظاهره
نسبی اشعری در تحت ضوابط نظری نیز مندرج شد و خلفا و ائمه جور نیز در
اغلب بنابر انکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح ایشان بود حامی این طبقه
بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوع تمام یافته اکثر علمای
اسلام بر آمدند اما قواعد اعتزال بنابر انکه مبناش بر اصول عقلیه است اکثر
بر قوالب حق ریخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلایل ان
جدلی و قیاسات ان غیر برهانیست و سببش انکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه
که بسبب خلفا منقول از عبری علوم الهیه عربی شده بود اتفاق افتاده مطالب
ان بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از براهین ان
که مقدماتش بنابر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی
نداشت اعراض نموده مقاصد ان قوم را بدلایل مبنیه بر مسلمات و مشهورات
تقریر نمودند و هر که آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام و قوتی
ما کلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر نیمعنی مطلع شده بنابر انکه هرچه
در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و





وتقصیر ایشان را محظور و حرام شمردند و سبب این جماعت مذمت حکمت در میان
اهل اسلام بنوعی شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نموده با جمله
تدین بعداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و گرنه حکمت فی الحقیقه
بغیر اساس شریعت و اسرار قران و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت
و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع بر حقیقت هر دو میتواند بود که حقیقت
این مدعا در تضاعیف رساله بر مفهوم ارباب انصاف گردد و بتوفیق الله تعالی

ذکر کلام و وجه صواب و فرق وی از حکمت

از سخنان گذشته
معلوم شد که کلام مشهور که منقسم باشعریت و اعتزالست بسبب ابتنای بر غیر یقینیات
در تحصیل معارف یقینی معتد و موجب صواب نیست و طریقه حکمت که مودی
بصوابست چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه
و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتبارات
محضه است متعذر و دشوار اکثر مردم نیست بلکه اهتدای بان مخصوص اخص
خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بان بر اکثر
مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان
محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین اشخاص جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا اثبات
بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین
بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند نمیتواند جمیع
معانی را تمثیل نمایند گرد تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری بلکه تمثیل با هدف

معجزه که تصدیق الهیست باشد چنانکه در انبیا یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانکه
در اوصیا بمثل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم
بطریق تمثیل بمنزلهٔ اولیات باشد در قیاس برهانی چنانکه قیاس برهانی افادهٔ
یقین کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین
تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است و هرچه گفته معصوم است
حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم مؤید یقینی
باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود
چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در
ثبوت مقدمه از معصوم متعذر نبود اما اگر موجود نبود وجود او در زمان
پیش کافی نتواند بود و چون ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود مگر بطریق
تواتر و حصول تواتر متعذر و گاهی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد
مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر بر ثبوت وی نتواند بود پس این قسم
کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام مؤدی بصواب
باشد و مشارک بود با طریقهٔ حکمت افاده یقین تفصیلی کند و طریقهٔ افادهٔ
یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدمای متکلمین
امامیه است مثل هشام بن حکم و نظرای وی و احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد مجرد حجت
و غیر آن اما موهوم توجه و همین کلامست که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه



و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد
که در آن سه مقالت است **مقاله اول در علم خودشناسی** و چون دانسته شد که
انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس
ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب
اول** در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیط
و مرکب و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطالب
باشد که در غرض این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در فصول متعدده
مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و امثال آن و چون این
رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید شناخت
بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک
در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک
باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزها
باشد که در آید آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی
باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی
باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد چون صورت
شخص در آینه و صورت فرسی بر دیوار و بیشتر محققین علما مطلق موافقت
کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود پس نزد
ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل

در فضیلت نماز جماعت که حضرت رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمودند که یکنماز جماعت زیادتی دارد بر نماز فرد به بیست و پنج درجه و نیز آنحضرت فرمودند

که هر کسی مداومت کند بنماز پنج گانه بجماعت خدای باو عطا کند پنج خصلت را اول آنکه از و تنگی معیشت بر دارد دویم آنکه عذاب قبر از و بر دارد سیم آنکه نامه اعمال او را بدست راست او دهند چهارم آنکه او را از پل صراط همچون برق جهنده بگذرانند پنجم آنکه او را بی حساب داخل بهشت کردانند و نیز از آنحضرت مرویست که روزی فرمودند حق سبحانه و تعالی در بهشت عنبر سرشت شهری خلق کرده است که او را مدینة الجلال نام است و در آن شهر قصریست که او را قصر العظمی نام است و در آن قصر خانه ایست که او را بیت الرحمة نام است و در آن [illegible]

تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که از آن علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشد نه تنها در ظاهر و دلیل برین که صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل شده و دلیل بر آنکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما هست مثلا ما را یقین حاصلست که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که درین امور شک نماید قابل مخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق ضد شناسایی را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دویم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانش را ازین اطلاق کنند و بدین معنیست که خدای تعالی را

حوریست که چشم هیچکس ندیده و گوش هیچکس نشنیده شخصی سوال کرد که یا رسول الله اینها از آن کیست آنحضرت فرمودند از آن کسیست که نماز جماعت را پنج وقته بجای آورده باشد و از حضرت امام ضامن علی ابن موسی الرضا علیه السلام مرویست که فرمودند هر که بتحقیق که نماز جماعت افضل است از نماز فرد در مسجد کوفه یعنی نماز جماعت در هر مکانی که واقع شود افضل است از نماز فرد در مسجد کوفه و بعضی از محققان علما از بن حدیث شریف استخراج کرده اند که یک نماز جماعت افضل است از هزار نماز از جهة اینکه بحدیث ثابت شده است اینکه یک نماز در مسجد کوفه برابری میکند با هزار نماز در غیر آن و نیز مرویست از حضرت رسول خدا صلی الله علیه وآله که هر کس نماز صبح را بجماعت بجای آورد از دنیا بیرون نرود تا خدای بنظر رحمت بسوی او نظر کند و [illegible] خدای تعالی [illegible] باشد که ما بین مشرق و مغرب از آن روشن شود و نیز آنحضرت فرمودند که هیچ کس نباشد در قریه یا در شهری که نماز جماعت بجای نیارند الا آنکه شیطان بر ایشان مسلط شود پس بر شما باد بنماز جماعت که گرگ گوسفند دور شده از گله را [illegible]

عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاقست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در بها آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و باین معنی ناطق فصل ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم اعمست که مشترکست در آن علم و معرفت و ادراک یعنی صورت حاصل در ذهن پس گوییم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت چیزیست که آن چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسنده گی را ثابت کرده ایم برای زید و یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای او ثابت کنیم و یا از و نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوبست و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا بسلب

میکیرد بدانکه در این حدیث شریف لتنبیه شده است
جماعت نماز کنارنده اکانرا که جماعت نماز کنند بگله گوسفند
وشیطان را بگرگ و شخص منفرد در نماز را بگوسفند دور
شده از گله و گرگ او را
ربودن ۲۵

قسم سیم در صدقه است حضرت
امام جعفر صادق علیه السلام
فرموده اند که مالهای خود را
محفوظ دارید بدادن زکوة
و بیماران خود را دوا کنید
بدادن صدقه و هیچ مالی
تلف نمیشود نه در خانه
و نه در بیابان مگر آنکه
زکوة او را نداده باشند
از حضرت امام محمد باقر
علیه السلام که فرمودند
و روایتست
که عابدی هشتاد سال
عبادت خدای تعالی کرده
بود پس شیطان او را
از راه بدر برده بازنی
زنا کرد ان هشتاد سال
عبادت او باطل شد
فی الحال ملک الموت
بقبض روحش آمد
در این زنا اش در رسید
افتاده سائلی نزد او
وطلبی کرد انرا ده درهم
[illegible] بر سر [illegible]
بود اشاره بسائل کرد
او را برداشت خداتعالی او را آمرزید و حضرت امام
جعفر صادق علیه السلام فرمودند که صدقه [illegible]
مقابل [illegible]

نتوان کرد و از ینجهت گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است
وحق انست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هریک از تصور و تصدیق
منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول
صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن
تا از ان صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن
حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول
تصدیق بانکه ان موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی
نظر و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مران
صورت علمی موقوف علیها را که از ا واسطه و وسط نیز گویند بجهة حاصل شدن صورت
علمی موقوف اعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر
باشد ان علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه هیچگاه محتاج بصورت علمی سابق
که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال ان
و ان را اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النقیضان لا یجتمعان و خواه
محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص
ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت
وبرودت و تصدیق النار حارة والشمس مضیئة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد
که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود
مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد

و روایتست از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرمودند صدقه
بر پنج قسم است قسم اول صدقه وعانه است و ان مقابل است بده مثل ان
قسم دویم صدقه بر نابینایان است و ان مقابل است با هفتاد مثل ان
قسم سیم صدقه بر فقراء ۲۶
بر خویشان است و ان
مقابل است بهفتصد
مثل ان قسم چهارم صدقه
بر [illegible] کالنست و ان
مقابل است بصد هزار
مثل ان قسم پنجم صدقه
بر فقراء عالمان است و ان مقا
بل است با هفتصد هزار
مثل ان

بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم بانکه اثنین زوجست که موقوفست بر انقسام
بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا
قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بعضی چون
تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بتوقی از ذهن که از صدق [illegible] خوانند
و این قسم را حدسیات گویند مثل نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور
اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل زاید
واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو باهم در یک
جانب از رائی بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید و در ما بین وضعین بتدریج
نمایانتر شود تا بنهایت رسد صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است
از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنابر فقدان قوت
حدس جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از انچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد
که نظر و فکر ملاحظه معقولیست بجهة حصول مجهولی و ظاهر است که ملاحظه
شئ بجهت شئ دیگر فرع تصور ان شئ دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب
نظری کند بر وجهی و بعد از ان متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده
باشد تا از انجمله وسط را اعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا
کند تا ذهن دیرا انتقال از ان وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد
از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط و دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه
نیز که در وقت تصور مطلوب [illegible] انکه حرکتی بجهة پیدا کردن وسط کند وسط دفعتا

ملحوظ ذهن گردد و در اشتغال مطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع دو گام نشود و این
قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص از انچه
مجموع دو گام لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس با معنی که قسیم
فکر است که قسم از نظر است غیر حدسیست که قسم بدیهیست و چون حصول
وسط در غیر حدسی برحسب اتفاقست نه بر سبیل دوام و از شان نفس است که غایب باشد
از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل
خلوت و عزلت از آن کشف نام نهند و عامه این طایفه مقابل نظرش دانند و چون
ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوسه و موهومه
هر آینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع
بر مقدمات مناسب او بر سبیل دفعه یا با دنی توجهی روی دهد و در پیدا
کردن مناسبات زحمتی او نباشد و فکر و اندیشه بسیاری نباید و حصول
مطلوب بآسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمه
از مقدمات مطلوبی را از صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را
در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مترتبه بی انکه کسی در تصور
مطلوب باشد روی دهد و از انجا نتیجه علمی که لازم ان مقدمات باشد حاصل شود
خواه ان نتیجه در وقتی دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش
نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست
و اشیا یا ذوات اند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس





علم منقسم به دو قسم شد تصور که متعلقست بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است
باحوال و صفات اشیا و مراد از انچه بمنزله ذات باشد انست که گاه باشد
که مفهومی حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات ان حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد
و در این وقت ان حال التفات ملاحظه ان چیز توان شد و اثبات حالی دیگر که معلوم
الثبوت نباشد برای ملحوظ بان حال توان کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد
که اثبات صفتی برای او کنند مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست
و کاتب حال چنانکه گوییم انسان کاتبست و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب
ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نماییم چنانکه گوییم کاتب شاعر است و مراد
ان نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود ان بود که ذات انسان
متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم بذات باشد نه
بعنوان حالی از احوال گویند ان شیء معلوم بکنهست و چون معلوم بعنوان
حالی باشد گویند معلوم بوجهست و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات
و چون صورت شیء در ذهن حاصل شود ان صورت را باین اعتبار که مطابق
ان شیء است علم گویند و ان شیء را باین اعتبار که صورت او در ذهن در امده
موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر ان صورت کند
مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین اعتبار
که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق
شیء است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شیء

واحد معین باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن نمی‌کند آن مفهوم را
جزئی خوانند چون مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را
کلی و آن کثیرین را افرادی خوانند چون مفهوم انسان نسبت با زید و عمر
و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با افراد و تمام حقیقت مطلقهٔ افراد باشد
بایمعنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود
بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد و آن کلی را نوع خوانند
چون انسان قیاس با افراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد میان آن فرد
و سایر افراد چیزی داخل باشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن
کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن چه
هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان آن افراد نیست
بلکه جزئی خارج از مفهوم حیوان جزئی مختص بهر یکیست چون ناطق که مخصوص
انسانست و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه
که جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقهٔ افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء
حقیقت مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد
باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس پس این
هر دو قسم را که جزء حقیقت مختصه و جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را
فصل قریب و دویم را فصل بعید و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل
در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت

نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد صح

بود از



بود از خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با افراد انسان و اگر شامل
حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با افراد حیوان
و کلیات خمس عبارت ازین اقسام باشد و هر یک ازین قسم اول را ذاتی و هر یک
از دو قسم آخر را عرضی گویند و ذاتی شی لا محاله جایز الانفکاک از آن شی
نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اگر ممتنع
الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی
قدرت بر آموختن کتابت مر انسان تام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید
باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس
شی جنس آن شی باشد اما بعید و همچنین بعد را نیز مراتب باشد بعید و ابعد
تا منتهی شود بجنسی که او را جنس نبود و آن را جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که
در تحت جنسی باشد نوع بود نسبت بوی و آن را نوع اضافی خوانند و آن اعم
باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس و نوع اضافی
منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت او نوعی نبود و آن را نوع
الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس را متصاعد و ترتیب انواع را
متنازل نامند و چون مجهول تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان
کرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق
دو حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله
معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور

از تصور و معلوم تصوری که از و مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول
شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و مجهول تصدیقی حاصل شود حجت
و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بان از راه تصور حاصل
نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هرآینه مجهول باشد و اگر بصورت
جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود و برو صادق نیاید و از مباین
شی شی را شناختن نا درست و اگر بصورت کلی بود که بران جزئی صادق
نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بران جزئی صادق باشد لامحاله
بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود و پس آن
جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد
بمشاهده و احساس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم ان بکلی یا مجموع کلیاتی
که معلوم باشد و صادق و مختص بان حقیقت مجهول بود حاصل توان نمود
پس ان کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول باشد
و تمام حقیقت مشترک مر وی نتواند بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود
و عرض عام نیز نتواند بود و لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرض مختص
بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا با عرضی مختص پس معرف شی
یا مرکب باشد از جنس و فصل قریب و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل
قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد ان
تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد





ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام
والا ناقص و چون از تصدیق تعبیر کنند ان عبارت را قضیه خوانند و اگر
لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال
بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضروریست پس اگر موجود باشد
قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر
ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید
لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون
مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثالش ان کانت الشمس طالعة
فالنهار موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل
موجود و این سالبه باشد و در قضیه شرطیه جزء اول را که معلق علیه است
مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله باشد
و منفصله متصله انست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند
چون دو مثال مذکور و منفصله ان بود که حکم بمنافات یا بسلب منافاة
میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس
العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع
از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و ان دیگر تالی
معلوم و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات
ثلثه داخل در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول برای

موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم
الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب و یا معلوم السلب باشد
از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شیء
لازم برایش نیز البته ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از شیء ملزوم
نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع
بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است
برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق العالم
لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم
قدم را که اثباتست از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه حاصل
شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری از اثبات
محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوئیم العالم متغیر و کل
متغیر حادث قضیه مطلوب که العالم حادث باشد حاصل شود و در صورت
دویم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر از
اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت
پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع
مطلوب را اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط و
ازین دو قضیه هرکدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگر را که
مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب این دو قضیه را بجهتی که از آن مرکب قضیه

مطلوب



مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه
خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازمست و آن
مقارنت مختلف چه مقارنت گاه باین طریق باشد که واسطه محمول موضوع
شود و موضوع محمول و گاه برعکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول
هر دو و این هیأت مقارنت اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل
بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آنرا شکل اول خوانند
و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود شکل
چهارم مثال شکل اول و دویم دو مثالیست که در دو صورت مذکوره گذشت
و مثال شکل سیوم التغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم التغیر عالم
و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج و سه شکل دیگر را
تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل
ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت
و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو یا یکی قضیه
حملیه باشد اقترانی حملی گویند و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل
و قسمی دیگر باشد از قیاس که او را استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد
حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش
با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنای عین مقدم و درین وقت نتیجه عین تالیش
بود و یا بر استثنای نقیض تالی و درین وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و پیش

ان بود که مقدم ملزومست و تالی لازم و ملزوم جایز نیست که اخص باشد از
لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و
اثبات و نفی لازم برعکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود
بود لیکن آفتاب طالعست نتیجه پس روز موجود بود و یا گوییم لکن روز موجود
نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایای متعدده است
و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد
بقیاس دیگر و لابد منتهی شود به بدیهیات و الا حصول علم ممتنع شود و حکم در
هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی
و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود آنرا برهان گویند و آن عمده باشد
در تحصیل اعتقادات حقه و ازالهٔ شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم
شود بجدلی که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسب ظن و
شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه
بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر
نباشند این بود آنچه از احوال علم درین رساله مقصود بود و درین فصل
اگر طولی واقع شد اما خلاصه علم منطق با وجود تقریرات واضح تحریرات
در و مبین است اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه
این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد منطقی [illegible] علی ای حال اطلاع [illegible]
قدر از اصطلاحات منطق ضرور [illegible] باید دانست که نسبت علم

منطق



منطق بصحت برهان نسبت علم عروضست بصحت وزن شعر و چنانکه
صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنیست صاحب طبع مستقیم نیز
بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در
ازالهٔ شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری فصل دویم از باب
اول از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض موجودات
عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود سر موجود
باشد نه بتبعیت وجود دیگری چون ذات جسم آنرا موجود قایم بذات
گویند و جوهر نام اوست و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری
موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال آن آن موجود قایم
بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی از و
باشد که اگر او ازین غیر زایل باشد و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل
نشود چون بیاض نسبت بجسم و این قسمست که عرض نام اوست دویم
آنکه مستغنی از و نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون
صورت نطفگی که نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه زایل شود
و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لا محاله فاسد شود و قیام
بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قایم باو را حال و خصوص
محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو
باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم

بحسب ذات هم بحسب فعل ومراد از ماده درین موضع قابل اشارهٔ حسی است
ومراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان
کرد که آنجاست یا اینجا ومراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در
صدور فعل ازو محتاج نباشد بآلتی وجارحهٔ وجهت این قسم مثالی نتوان
نمود دوم نفس وآن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره
بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح
انسانی سیوم جسم وآن معلومست بحسب وجود واما بحسب ذات وماهیت
جوهریست که در وی سه بعد باشد درازی وآنرا طول گویند وپهنا وآنرا عرض
گویند وسطبری وآنرا عمق گویند وعلما ازین معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد
ثلثه ومراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطست که راست برهمدیگر دریک موضع
گذشته باشند ومیان هر دو خط زاویهٔ قایمه پیدا شود ومراد از زاویهٔ
قایمه یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بریکدیگر پیدا
شود واز آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند وخط دوم
را عرض وسیوم را عمق واین ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند
ومراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست که اول اعتبار کرده شود
چه بسا باشد که هیچ جانب دیگر دراز تر نباشد واین قسم جوهر در وجود
از هم ممتاز باشند ودو قسم باقی باهم مخلوط وآن هر دو جزو جسم
باشند یکی را که اصل جسمیت ماده وهیولی گویند ودیگری را صورت جسمیه

بدانکه ماده



بدانکه ماده مایه واصل چیزی را گویند وبالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که
تصرف در وی نماید واثر صنع خود در وی ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است
وچوب پاره مادهٔ چوب تیر وخالق اجسام نیز جل صنعه چیزیرا ماده واصل
این اجسام گردانیده که موضوع صنعت بیمثل ومانند وی باشد وآفریدن این
اجسام تازه بتازه ولون بلون عبارت از آن باشد که بحسب اراده تام اثر
صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد درپاره از ماده کلیه ظاهر شود وشک نیست
که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده [حیوان است] وغذا ماده نطفه و
عناصر مادهٔ غذا وهمچنین ماده عناصر جسم مطلق است اما ماده جسم مطلق
جسمی دیگر نتواند بود چه مراد از مطلق چیزی نیست بلکه ماده جسم مطلق چیزی باشد
که نه جسم باشد وآنرا هیولی اولی ومادة المواد گویند ونزد اکثر اهل کلام وطایفه
از متقدمین بر زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزاویست که هیچ جزو از آن
اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج ونه بحسب ذهن وقسمت خارجی آنست
که جزوی از جزوی جدا شود وقسمت ذهنی آن که جدا نشود ولکن ذهن در وی
فرض تواند کرد جزوی که غیر جزوی دیگر باشد ودر اشاره یعنی اشاره ببعضها
غیر اشاره بآن دیگر باشد وهر جزوی از آن اجزا را جزو لا یتجزی وجوهر فرد
نیز گویند وجمهور حکما ومحققین متکلمین این مذهب را باطل دانسته وادله
وبراهین بسیار بر ابطال جزو لا یتجزی اقامت نموده اند وظهور آن بمرتبه
رسیده که در ازمنه متاخره بطلان جزو از مقررات ومسلمات اکثر اهل اسلام است

واو جزء واقوای دلایل حقیقتی که دلیل نزدیک ببدیهیات انست که هر متحیز بالذات
و قابل اشاره بالاستقلال البته اجزا ما ذی فوقست ازو غیر جزئیست که محاذی
تحتست ازو وکذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما
یحاذی منه جهة القدام ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزء ممتاز بحسب اشاره
حسی در هر متحیز بالذات محقق است و از انچه ما در بیان انتهای مادة المواد
تقریر کردیم مستفطن توان شد که اجزاء لایتجزی بر تقدیری که متحقق توانند شد
مادة المواد نمیتوانند بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعینی نباشد و الا
با هیچ تعینی نتواند شد و اگر گوینه که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین
دیگر تعین او زایل شود و با ان تعین دیگر جمع نشود چنانکه تعین نطفه با
تعین حیوان متولد ازو و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام
التی تقع مواد الاجسام اخر گوییم پس او با تعین خود مادة المواد نبوده بلکه
بی تعین مادة المواد بوده پس ثابت شد که مادة المواد متعین بهیچ تعین
نتواند بود و حال انکه اجزاء لایتجزی متعین است و لا اقل بتعین وحدت
و کثرت پس مادة المواد نتوانند بود و ازین که گفتیم بطلان مذهب ذی
مقراطیس لازم اید چه مذهب وی انست که مادة المواد اجسام صغار صلبهاست
که از نهایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی
باشد و بعینه همین صدا شود ما از اجزاء لایتجزی و وجه بطلانش ظاهر است
چه تعین او ظاهرتر است از تعین اجزاء لایتجزی کما لا یخفی و مذهب

شیخ



شیخ اشراق از حکماء اسلام انست که مادة المواد جسم مطلقست نه جزء او
و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی قدس سره در کتاب الکلام این مذهب را اختیار
کرده و مشهور انست که مذهب افلاطون نیز اینست و این مذهب جسم
مطلق متعین است لا ما له بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین
جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند
نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده خواهد بود
و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترک است میان انواع جسم
و اعتبار تعین هیولای مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر
اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس انچه صاحب مذهب جسم نام کرده هیولای
اولی خواهد بود و او اول جسم مطلق خواهد شد و بعد ازان انواع دیگر چه مراد
ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و وجهی
دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم
و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول
و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه شیخ ابو علی سینا و خواجه
نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور مشائیان
انست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود
نیست بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوت قبول
همه صورتها و اول تعینی که نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد

ثلثه است که صورت جسمیه عبارت از وست و خود دیگر است از جسم مطلق و جسم
مطلق مرکب است از جزو مادی که هیولای اولی است و از جزو صوری که صورت جسمیه است
و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالمست باطل است
چه دانستی که قول بهیولای بمعنی مادة المواد مذهب همه علماست و خلاف در
ماصدق هیولاست نه در مفهوم هیولا و اگر کسی توهم کند که قایل شدن بمادة
المواد مطلقا مستلزم قدم عالمست بسبب انکه لازم شود که مادة المواد مصنوع
نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطلست چه لزوم عدم مصنوعیت مادة
المواد از ماده دیگر مسلمست و از انجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم
عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند
و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع و مخلوق مطلق خوانند و معنی اول
اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص
اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی
بر دو گونه اند مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض بر سه گونه است
چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است از اکم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است
عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت
کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا
واقع شود از خاصیت اوست چه [illegible] تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت
در و متصور نباشد پس قسمت بالذات بر و واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او

انچه



و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و
قسمت ذهنی که فرضی خوانند و انچه خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت
انفکاکی خاصه هیولاست اما بسبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل کم
متصل انست که میان هر دو قسمی که در و فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو
باین معنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکیست بعینه همان حد بدایت ان
دیگر باشد مانند یکذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه
که در منتصف ذراع فرض کنی ان نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی
دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل انست که نه اینچنین باشد
و از اعداد خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزو پنج اند حدی نیست که
مشترک میان هر دو جزو باشد چه ثانی که نهایت دو است بدایت سه نیست
و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسم است
قارالذات و غیر قارالذات قارالذات ان بود که مجموع اجزای مفروضه وی
باهم در یک ان موجود باشند چون مقدار یکذراع چه مجموع اجزای که در و فرض
کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر ان همه در یک ان باهم موجود اند و غیر
قار ان بود که هر دو جزو که در و فرض کنی باهم یکبار موجود نتوانند بود بلکه تا
یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نتواند شد چون مقدار زمان
چه جزو از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی دیگر که بعد
از ان جزو بود موجود نتواند شد و مقدار منفصل بالذات عارض نتواند

مر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار متصل است و عارض
غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند
فلان بیاض یک شبر است بسبب این باشد که جسمی که محل اوست یک شبر باشد
پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند ان
مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور
که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو
معنی ان باشد که این را جسم تعلیمی گویند و ان را جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است
معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد
جسم را با هم بی ان بعد سیوم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را با هم
بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند ان مجموع دو بعد
با هم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی
فرض کنند ان را خط خوانند پس خط طرف و کناره و نهایت سطح باشد و سطح
طرف و کناره و نهایت جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد
خطی هرگاه متناهی باشد طرف و نهایت ان را نقطه خوانند پس نقطه لامحاله از
جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با انکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک
بود با جزو لایتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در جوهریت و عدم استقلال
در وجود و سبب همین است که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت
بر بطلان جزو لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما کیف عرضیست که نه





قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی
و سنگینی و امثال ان و از جمله کیف هرچه مختص بذوات النفس باشد از انسان و
حیوان انها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال
ان و هرچه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند
چون الوان و روایح و طعوم و امثال ان و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما
عرض اضافی عرضیست که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر ان غیر زمان
باشد ان را متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسمست بزمان و اگر
مکان باشد این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسمست بمکان و اگر
اجزای جسم باشد یا اجسام دیگر ان را وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای جسم است
بعضی ببعضی و نسبت مجموع با اجسام غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین
طریق که فلان چوب بر بالای فلان چوب است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست
یا بر یسار اوست و مثل این و همچنان نسبت دادن ان جسم که فوق جسم
دیگر است یا تحت اوست و امثال این و اگر ان غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر
کردن در غیر باشد ان را فعل خوانند و مفهومش تاثیر کردن جسم باشد بتدریج
در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تاثیر کردن باشد
از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر نسبت احاطه
کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را ان را ملک و جده نیز گویند و مفهومش
هیاتی است که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر باو و مثل هیات

قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه
شرط نه انند بلکه مالک بودن و صاحب بودن و با محل جایز بودن که بلفظ
ذو نسبت بهند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیائی که جسم
مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل شود و نزد قدما ملک باشد و حال
انکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست و اگر ان نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و با جمله
خصوص مفهوی دران نسبت معتبر نباشد از اضافه خوانند پس عرض اضافی
چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزیست بحیثیتی که تصور او
با تصور چیزی دیگر باشد و بدون ان دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت
و بنوت چه تصور پدری بی تصور پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسری
بی تصور پدری و مجموع این اقسام نهگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر
اضافی و قسم جوهر مقولات عشره خوانند نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق
مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان بحسب اثبات منتهی
باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی که نه یکی از ینها باشد و نه داخل
در یکی از ینها متصور نشود و فصل سیوم از باب اول از مقاله
اولی در اثبات صورة نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکبست
از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود و بحسب نوع
یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی
دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این



جوهر قابل ابعاد محض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف
اجسام با هم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع
اجسام یک نوع نشود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید
اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل
محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره بان شد و جسم لا محاله
بالفعل و متعین پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین
بالفعل جسم مختلف شوانند شد و حال انکه اجسام مختلفند در اثار و تقاضا چه
اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه
ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضاش میل به پستی
و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضاش میل ببالا و همچنین سایر اجسام
پس ناچار است در جسم از جزو دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در اثار
و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر
در حقیقت جسمی جزوی دیگر داخل باشد که در حقیقت جسمی دیگر داخل نباشد
و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد
و این جزو دیگر را بسبب انکه جسم بانضمام او نوعی شود از انواع مختلف
صورت نوعیه خوانند و بسبب انکه مبدا حرکت و سکون و سایر
اثار جسمیت طبیعت گویند و با جمله جسم مختلف متنوع شود بسبب صور
نوعیه مختلف بانواع مختلف و بدین سبب جسم [illegible] را با انکه در صدد اثبات

خود نوع واحد است عارض شود که جنس کردد مر انواع مختلفه اجسام را واین
بسبب استعدادیست که حاصلست مر ماده را بسبب صورتی بعد صورتی و
اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن وعنصری بودن یا
که جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود و بجنبشی که خاصیت
هر یک شکسته شود واز مجموع خاصیتی که متوسط حاصل شود وبعبارتی دیگر
اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل شود وصورت نوعیه
دیگر در و حاصل آید آن جسم را عنصری گویند والا فلکی و دیگر اختلاف بساطت
و ترکیبست چو اگر جسم جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت
نوعیه علیحده باشند وبعبارتی دیگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که
هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل در همان صورت نوعیه شریک باشند
آن جسم را بسیط گویند مانند آب و آتش وغیر آن واگر نه چنین باشد بلکه مجتمع
از اجسام مختلفة الصور باشد ویا هر جزوی که در و فرض کنند در صورت نوعیه
با کل شارک شود واگرچه بسیاری از جزو مشارک باشند آن جسم را مرکب
خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت وغیر آن مثلا یاقوت اگرچه اکثر
اجزای که در و فرض کنند با کل در صورت یاقوتی شارکت اما تجزیه تا لا بجزو
منتهی شود وبعناصر که هیچ یک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست وجسم بسیط
هر گاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمیست
مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسبت با بساطت

بسبب



بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلف یافت
نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف
جسم بجسم و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد هیأت حاصل شده بسبب
او نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر
کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد چه یک طرفش سطحست و طرفی دیگر خط یا نقطه
یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در
جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما استداره او مانند استداره گوی نباشد
چون بیضه اگرچه بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره
مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در و نیز اختلاف یافت شود و
مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در
کره مجوف لا محاله دو سطح یافت شود یکی را که از بیرونست سطح محدب و
دیگری را که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی
باشند و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز آنست با هم بحیثیتی
که جمیع ابعاد ما بین با هم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک
سطح که از بیرون باد و محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی**
در بیان اجسام فلکیه و احوال وی به آنکه از اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد
کوکب گویند و غیر نورانی را فلک نامند و اما ابتدا اند کرکوکب زیرا که از حال
کوکب که محسوست علم باحوال افلاک حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن

احوال فلکیات بودی پس گوییم بدانکه از کواکب هفت کوکب را که قمر و عطارد
و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند چه هر یک سیری
و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی باهم آیند و گاهی دیگر
از هم گذرند و گاه سریع و گاهی بطی باشند و گاهی از زمین دور و گاه نزدیک
شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر دهد که بدین سبب
اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از آن سمتی که سمت
حرکت ایشانست رجوع کنند و درین وقت ایشان را راجع گویند و گاه چنان
نماید که چند روز در یک موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و درین
وقت اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصه خود
باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت
گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنا بر بطء حرکت ایشان و یا بر ثبات
اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت
موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست
و از آن جمله یکهزار و بیست و دو کواکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک
تعیین نموده و این کواکب را ازین جهت کواکب مرصوده خوانند و بجهت تعیین
مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه بعضی ازین کواکب بر نفس
این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده اند
و یا در میان آن خطوط و اینها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند

که ازین کواکب



که ازین کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست
او یا بر پای چپ او و برین قیاس و بعضی که بیرون این صورت واقع باشند
اینها را کواکب خارج الصور گویند و چون ازین کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب
پای چپ فلان صورتست یا بقرب ذنب فلان صورت و برین قیاس این بود
مجملی از احوال کوکب و اما فلک بر دو گونه بود کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از
حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات کواکب سبعه سیاره است باو
تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک
باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از اینها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود
و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود
که چند فلک باهم ملتئم شده ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر
دو گونه اند بسیط و مرکب بسیط آن بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه
قطع کند و از آن متشابهه نیز گویند و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشند و مرکب
آن بود که نه اینچنین باشد و از آن مختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد
و ازین جهت فلک هر یک از حرکتین اولیین مفرد باشد و فلک هر یک از حرکات
کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه
چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر
که مجموع کواکب در وی شریکند و بجهة هر حرکت محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده و بعضی
تجویز نموده اند که بجهة حرکت مشترکه متحرکی علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث

المجموع باشد که مبدأ او حرکت مشترک نفسی علیحده بدیک متعلق باشد که مبدأ او حرکت
خاصه شود و بنابرین تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از نه بود و اول افلاک
کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس
نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره متوازی السطحین
مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز
زمین که نصف قطر اوست منتهی سطح محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی
سی و سه هزار بار و پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر
کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کسی نداند چه در وی کوکبی نیست
که بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد و اما بعدش لا محاله متناهیست چه عدم
تناهی ابعاد چنانکه باید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالایی
نیست که چیزی در او تواند بود بلکه منتهی است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه بود عدم
مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضای درون کوزه که فرض کنی که در و آب
و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه
اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا خوانند چون
چیزی در او بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی در او نبود تقدیر مساحتش
هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلا و لا ملا این معنی
دارد و حرکت این فلک اسرع حرکات است غریب شبانروزی دوره که تقریب
صد و بیست هزار بار هزار فرسخ تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب

وجمیع



و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت
حرکت او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات است و دیگری بالعرض
چنانکه مورچه بر دور آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد
و طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین
جرم کثیف است و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است
و بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین
پس چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لا محاله
غیر مرئی باشد و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصل باشد
میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف
مرئی و غیر مرئی مختلف شود و افق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب
در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت راس و سمت
قدم باشد اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی
شود و مراد از قطب دایره دو نقطه است بر کره از دو طرف مقابل دایره که
بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف آن دایره برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه
بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطه دیگر
از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره که
چون کره متحرک باشد آن دو نقطه البته ساکن باشند و در وقت حرکت کره
هیچ نقطه از آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب

دایره نیز باشد که بر سمت حرکت که مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد و خواه
و هر دایره که بر وسط نگذشته بود از اصغیره خوانند و عظیمه که بر سمت
حرکت کره باشد از امنطقه ان کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار
گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه مشرق روز نوروز آید
و بنقطه مغرب روز نوروز گذرد و از زیر زمین باز بمشرق پیوندد و دو قطب
این دایره دو قطب فلک اعظم بود و ان دو نقطه بود که یکی نزدیک ستاره
جدی بود که علامت قبله اهل عراقست و از اقطب شمالی گویند و دیگری مقابل
او بود و از اقطب جنوبی گویند و در افاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود
بقدر انکه قطب شمالی از زمین مرتفعست و در بلدی که معدل النهار بر سمت
راس ان بلد گذرد و دو قطب معدل بر افق واقع باشد و ان موضع را که معدل
بر افق واقع باشد و ان موضع را که معدل بر سمت راس ان گذرد خط استوا
خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی دران
موضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع افاق معلوم
توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس باشد افق ان موضع و معدل
النهار بهم منطبق شوند و افتاب را بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون
افتاب شش ماه در طرف شمال است از معدل شش ماه دیگر در طرف جنوب
چنانکه بیاید پس اگر ان قطب که بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد
شش ماه که افتاب در بروج شمالیست همه روز باشد و دیگر و از انجا بقدر



شش ماه بود چون انتقال ببروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب اغاز شود
و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال
بر عکس این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دوم بحسب ترتیب طبیعی فلک
ثوابتست و فلک البروج نیز گویند و ان نیز کره ایست متوازی السطحین مرکزش
مرکز عالم محیط بما سوای فلک اعظم سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع
کواکب ثوابت در و مرکوز و حرکتش از مغرب بمشرق و در هر هفتاد سال
درجه قطع کند و در بیست و پنجهزار و دویست سال دوره تمام نماید و مراد از
درجه یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و
شصت قسم مساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت
قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه
را بشصت ثالثه تا انقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة
البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که ان دو
نقطه را نقطه اعتدال گویند و یک نصف وی همیشه بطرف شمال است از معدل و
نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه افتاب برین منطقه است که اصلا از و
بطرفی مایل نشود و اگرچه تقاطع مستقر است که دو دایره بعد از انکه در یک
نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و از انجا میل بتقارب کنند
تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم متباعد شوند تا بغایت
تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و

منطقة البروج چون معدل منطقهٔ فلک اعظم بلکه منطقهٔ عالمست او را اصل داشته
استوا را بوی منسوب دارند و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند
و ازین جهت بحسب قرب و بعد شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز
تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسد و چون مدار خاصهٔ آفتاب منطقة البروجست
و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن
در هر جزوی از اجزاء منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و ازین جهت اولا
مجموع دایرهٔ منطقة البروج را بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدالست
بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت
قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی منقسم شوند
که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار
متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب
بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن
و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بمبدا حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی
بودن و امتیاز دو قسم جنوبی بمبدا حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی
بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم
شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر با آنکه
هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند یکی بموخر بودن از غایت قرب دیگی

بتقدم



دیگی بتقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از همدیگر
و تا اینجا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء فلک
اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند
و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة
البروج بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه
اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج
باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه
که فصل مشترک میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده و پس شش دایره اعتبار
کرده اند که همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدال
و یکی بدو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهمه در ارباع مذکوره و
مجموع افلاک بسطوح و همیشه این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند
و هر قسمی ازین اقسام دوازده گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه
باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجه است
و چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصهٔ آفتاب از مغرب بمشرقست و تاثیر آفتاب
و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمال واقعست چنانکه
میباید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم
بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطهٔ اعتدالی
بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از وی گذرد بطرف شمال آید و سر برج متوالی را

که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب درین برج فصل ربیع است
ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله است که مدت مکث آفتاب
که درین بروج فصل صیف است صیفی و مبدا و سرطان نقطه انقلابی باشد که چون
آفتاب ازو گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود و از نقطه انقلاب
صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر را که
میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان نقطه اعتدال دیگر باشد که
چون آفتاب ازو گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و
حوت است شتوی و مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب ازو گذرد
زمستان شود و از نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش بروج جنوبیه اند و
اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس منطقه البروج واقعند برداشته اند
چه از صور چهل و هشت گانه مذکور بیست و یک در جانب شمال از منطقه البروج است
و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری
منطقه را از معدل که آن را میل کلی گویند و آن قوسی بود از دایره مارّه بالاقطاب
اربعه دو قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع شود ما بین منطقتین از جانب
اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد آخر بیست و سه درجه و سی
دقیقه و سی و نه ثانیه یافته شده و گویند که در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم
یافته شده و از اینجا گمان برده اند که منطقه البروج را حرکت عرضی باشد
بسوی معدل و وقتی شود که هر دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد از فلک ششم



افلاک کواکب سبعه سیاره اند بر ترتیب مشهور اول فلک زحل دویم فلک مشتری
سیوم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم
فلک قمر و در مشهور ابتدا شماره افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب
باین فلک الافلاک فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب
باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که او را کوکبی جز قمر
کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکبی را نیز معلوم نشود و پس یقینی نیست که شمس
در ما بین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل آنکه چون
شمس اعظم از آنهاست مناسبت در وسط بودن بمنزله شمسه القلاده
و یا آنکه کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد
حاصل کنند در یکطرف او باشند و آن زحل و مشتری و مریخ است و آنها را
کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که آن تسدیس است
در طرف دیگر و آن زهره و عطارد باشند و آنها را سفلیان خوانند و ظاهر است
که این وجوه جز استحسان تقاضا نکنند و هر یک ازین افلاک کلیه هشتگانه
مرکب اند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی دو محیط بارض
که یکی از آن دو را ممثل گویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح
منطقه البروج و دیگر را خارج مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش
تقاطع کند با منطقه البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس
سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که آن را اوج خوانند و مقعرش مماس مقعر

نقطهٔ مشترک که از احضیض گویند و بالضروره از ممثل بعد از اوّل از خارج مرکز دو
قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز و از ا متمم حاوی گویند و دیگری
محاط خارج مرکز و از ا متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد
و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط بارض و از افلاک
تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح
او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود به نقطه و هر یک ازین کواکب چهارگانه مرکوز
در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشند و هر یک از فلک
خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در و مرکوز است و همچنین هر خارج
مرکزی را که حامل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و ازین صورت تصور آنچه
گفتیم آسان شود





و اما فلک شمس مرکبست از دو فلک جزئی یکی ممثل و دیگری خارج مرکز یا تدویر
چه ضبط حرکتش بهر یک ازین دو ممکن است لهذا اجرام مخصوص اصحاب انکرده اند
و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد و ازین جهت است که آفتاب
در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد
و بر تقدیر خارج آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر
تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب
دیگر و ازین دو صورت تصویر این هر دو صورت توان نمود

و اما فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز و یک
دیگر تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل خارج مرکز دوم مرکوز در ثخن خارج
مرکز اول بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دویم و عطارد

مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز
دویم را چون خارج مرکزهای دیگر حامل نامند و مدیر و حامل با هم در یک سطح
باشند پس با حال عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و از او
اوج مدیر و دیگری مشترک میان مدیر و حامل و از او اوج حامل گویند و دو حضیض
نیز بهمین طریق و از این شکل تصور امور مذکوره میسر باشد
و اما فلک قمر آن نیز
مرکب است از چهار فلک
چون یکی فلک مایل که مرکزش
مرکز عالمست اما منطقه
اش نه در سطح
منطقة البروجست بلکه
مایلست از وی دوم خارج مرکز که حامل تدویر است منطقه اش با منطقه مایل
در یک سطح و مرکوز است در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سیوم
تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در وی چهارم فلک جوزهر
و آن فلکیست متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش
در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره از این شکل استعانت باید
نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه
بیست و دو باشد دوازده





از علویه و از زهره دو و از شمس
و هشت از عطارد
و قمر و دلیل بر وجود این
افلاک جزئیه و ترکیب افلاک
کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب مشاهده یافته اند
که صدور آنها از یک فلک بنابر بساطت فلک ممکن نیست پس بر هر کوکب آنقدر
فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل آنها در
فنی علیحده که موسوم است بعلم هیئت مبین شده و غرض از ذکر جملی که اینجا مذکور شده
یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری
تا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک از این افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند
بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد
از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام البروج و در چه ابتدای بروج از مغربست
چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند
و از جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثلاتست و آن مساوی حرکت ثوابت
بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد
و حرکت خارج مرکز شمس است و آن در شبانروزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه
باشد چنانکه قریب بیک سال دوره تمام کند و حرکات افلاک حامله است و آن
در زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف آن

هر شبانروزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را
سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست
و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر
عطارد است و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن
هر شبانروزی سه دقیقه و یازده ثانیه و حرکت مایل قمر و آن هر شبانروزی
یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم
اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت با اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در
غیر قمر و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر
قمر را در شبانروزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه و زهره را
سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت
خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او و حرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب
از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب این مقامات
بیان رجعت و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شد عروض آن مر
کواکب متحیره را باعث آنست که چون حرکت اعلای تداویر متحیره و حرکت حوامل
مجموع بر توالیست پس چون کواکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل
و حرکت تدویر حرکت کند و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر آن حال
و کواکب را درین حال مستقیم و این حالت را استقامت گویند و چون در
ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آن را ذروه تدویر گویند بود و الا حاله در

رجعت و استقامت و اقامت





طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون باسفل
تدویر که حرکتش بخلاف توالیست منتقل شود حرکت کوکب بطوی کند چه
درین حال بقدر فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت
کند و هرچند کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود
حرکت بخلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم بزرگتر باشد و فضل مذکور کمتر
شود و حرکت کوکب بتوالی بطی‌تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را
مستقیم گویند تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی معادلت
کند و کوکب چند روز چنان نماید که یک جا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت
خود که غیر حرکت یومی است و درین حال کوکب را مقیم گویند و این حال را اقامت
و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب
بقدر فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و درین حال کوکب را راجع
و این حالت را رجعت گویند و هرچند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعیش
سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در
ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض بگذرد در
رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت نموده در سرعت افزاید تا بذروه رسد که غایت سرعت
استقامتی بود پس کوکب در دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت
و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنجه

گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مرکوکب را از ترکیب حرکات عارض شود واما هیچ
حرکت مفردی از فلکیات مختلف نتوانند شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد والیضا
مناسب این مقامست ذکر کیفیت اهلال و بدر و سبب خسوف و کسوف بیانش
انست که قمر جسمیست صیقلی که از افتاب کسب نور کند وهمیشه قریب بنصف او
که مواجه شمس است نورانی است و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف
مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضی ننماید و این حالت را محاق گویند
و چون از اجتماع بگذرد و دوازده درجه از افتاب دور شود گوشه از طرف
نورانی نمایان شود و انرا اهلال گویند و تا رود و نمایان تر شود تا بمقابله رسد
و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و درین حالت ویرا بدر خوانند
و چون از مقابله بگذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود و تا رود و نصف
نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع
در حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج
اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام
جرم شمس مستور گردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی و دوم
کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در
مرکز عالم واقعست لا محاله حایل شود میان شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن
افتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف گویند اول را
خسوف جزئی و دوم را خسوف کلی و از این اشکال بتصور صور مذکوره آسان شود

---

و از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده در فضیلت علما
و فرمودند که انما العلماء ورثة الانبیاء یعنی که علما وارثان پیغمبرانند
چه ظاهر است که میراث پیغمبران علم است نه مال و همین شرف
بس است عالم را که مرتبه وراثت پیغمبران داشته باشد 
و بتحقیق که خدای تعالی و فرشتگان و اهل آسمان و زمین تا انکه
مورچه در سوراخ و ماهی در آب بر تعلیم دهنده کان چیزی بمردم
رحمت و استغفار میکنند و نیز انحضرت فرمودند که یک
عالم سخت تر است بر شیطان از هزار عابد و نیز انحضرت فرمودند که هر که
براهی رود بجهة تحصیل علم خدای تعالی راهی بجنة بخشد
از برای او و بتحقیق که ملائکه بالهای خود مراد زمین
پهن کرده اند بجهة رضای علما و دیگر فرمودند که
فضل علما بر عبادهم فضل ماه چهارده شب است بر سایر
ستارگان و نیز روایت شده که کسی دو گام بردارد
بجهة تحصیل علم یا دو ساعت بنشیند نزد عالم یا بشنود
دو کلمه از عالم خدای تعالی دو بهشت از برای او واجب
گرداند و نیز روایت شده از حضرت پیغمبر صلی الله
علیه و آله فرمودند که خواب علما بهتر است ~~از خواب~~
از عبادت عابدون ~~و روایت شده~~ و نیز فرمودند

فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی

در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان محدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال
فلکیات بدانکه حد از عالم و ابعاد و امتدادات که در عالم موجود یا مفروض باشد
همه متناهی است و دلیلش انکه اگر غیر متناهی باشد ما را ناچار آنید رسد که خطی فرض کنیم

بحضرت امیر المؤمنین دو رکعت نماز که عالم کند بهتر از هفتاد رکعت نماز است که عابد کند

و ساعتی که عالم تکیه کند بر بستر خود و تفکر کند
در علم خود بهتر است از هفتاد سال عبادت
و نظر کردن بر روی عالم عبادت است بلکه نظر بر در خانه

و دیگر فرمودند که یک نظر بر روی عالم کردن بهتر است
نزد خدای تعالی از عبادت شصت ساله کردن و از حضرت
امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند



که نشستن نزد عالمی
بهتر است از عبادت
هزار ساله و نظر
کردن بعالمی بهتر است
از اعتکاف یکساله کردن
به بیت الحرام واقع شود
و دیدن علما نزد خدای
تعالی دوست داشته
تر است از هفتاد
طواف بر در خانه
کعبه و افضل است
از هفتاد حج مقبول
و هفتاد عمره مقبول
و بلند میکرداند
خدای تعالی هفتاد
درجه از برای او
و ملائکه را گواه میکر
داند که بهشت واجب
است از برای او
و از حضرت امیر المؤ
منین روایت
شده که فرمودند

غیر متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما متناهی در سد که یکسر خط متناهی را ثابت
فرض کنیم و یکسر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع
در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و
مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود بآن خط
دیگر برسد و موازاة ضد اینست و آن آنست که دو خط با هم بحیثیتی باشند
که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط
متوازی اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خطی دیگر
متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول
بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره چون
بعد از موازاتست پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا
شود پیدا شدن مسامته را اولی شواند بود چه هر نقطه از غیر متناهی که فرض کنی
ابتداء مسامته را با او پیش از نقطه دیگر هست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدمست
بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایة پس اگر خصم قبول کند که در صورت
مذکوره اول مسامته هست برد بطریق مذکور لازم آید که نیست و این خلف
باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتداء وجود نباشد
و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم
متناهی باشد عالم را جهة ثابت شود چه جهة طرف و نهایت امتداد باشد

روزی در مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته بودیم
که اباذر غفاری داخل شد و گفت یا رسول الله [illegible] عابد [illegible] بگو جنازه
[illegible] دوست تر است نزد [illegible] حضرت در جواب

فرمودند که یا اباذر یکساعت نزد مذاکره علم نشستن بهتر است
نزد خدای تعالی از هزار جنازه از جنازههای شهدا و ساعتی نزد
مذاکره علم نشستن دوست داشته تر است نزد خدای تعالی از قیام



هزار شب که در هر شب
هزار رکعت نماز کرده
باشد و ساعتی نزد
مذاکره علم نشستن بهتر
است نزد خدای تعالی از
خواندن قرآن از اول تا
آخر پس اباذر از روی
تعجب پرسید که یا رسول
الله آیا نشستن نزد مذا
کره علم بهتر است از خواندن
کل قرآن آن حضرت فر
مودند بلی بهتر است
از خواندن کل قرآن

پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهة او باشد نهایت عالم نیز جهة عالم بود
و مشهور اینست که جهة شش پیش نیست و این شهرت را دو سببست
یکی وجود اعضاء متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین
و شمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه
متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است و
هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور در هر جسمی فرض میتوان
کرد حق اینست که جهات غیر محصوره باشد و این جهات خواه محصور و خواه
غیر محصور همه بهم متبدل توانند شد چه پیش راست شود و بالعکس و قدام
خلف شود و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از آن وضعی که داشته
باشد چون برگردانند جهاتش متبدل شود مگر دو جهة فوق و تحت که ثابت
بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام
در طلب این دو جهة مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوقست و هارب از تحت
چون آتش و هوا و بعضی برعکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره
واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند با هم در نهایت
مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند
بود و یکی از دو طرف جهة فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ
دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتوانند بود چه اگر

[illegible]

جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از ان با هم مخالفند اما در غایت خلاف
بصفت مذکوره نیستند و ان مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نشواند بود
که دو جسم با هم مباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت
چه لازم آید چون متحرکی متوجه یکی از ان دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت محدد
بجسم دیگر از ان دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت تحت و تا متوجه تحت باشد
نه از جهت فوق و این محال باشد چه توجه بفوق مثلا جز از جهة تحت متصور نشود والا
فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس
واجبست که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت
تحت و اینکه عالم بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی انکه مجموع عالم جسم واحد
کری باشد دویم انکه اجسام متعدده باشند که هر یک کری باشد سیوم انکه جسمی که
ورای همه جسمهاست کری باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و
خواه نه قسم اول بالبدیهه باطلست و قسم دویم باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین
فوق و تحت کرویت جسم محیط کافی نیست پس انچه تحدد جهات مقتضی انست کرویت جسم
محیط است خواه اجسام دیگر کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات
یعنی جسمی که تعین جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی
و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه
محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد





بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود
نیز نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما
جسمی که واجبست کرویت وی ببرهان فلک اعظمست بسبب تحدد جهات
و اما سایر اجسام بسیطه از افلاک و غیر انها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت
کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضی طبع بیرون نبرده او نیز
کره خواهد بود بطریق وجوب والا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط
آفریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست
بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچکدام
محقق نیست بلکه نوعی از صحت و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم ان لهذا
حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در و پس جمیع فلکیات
بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند و بر کرویت افلاک دلایل
انی است که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع سماویه در ارضیه
ظاهر میشود و در کتب هیئت بعضی از ان مشروحست بنوعی که ناظر را در ان
شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولاب که کل بجای
خود راست و اجزای ان متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و
این از طلوع و غروب کواکب معلومست لیکن ایا تواند بود که قبول حرکت
مستقیمه کنند یعنی حرکت مکانی که متحرک بان حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل
شود یا نه جای نظر است اما محدد نشواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من استخف بصلوته فليس مني ولا يرد على الحوض لا والله وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه



طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتی است و میل بجهت دیگر پس موقوف باشد
بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرکند
بحرکت مستدیره و بعد ازین ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست پس بارادهٔ
خود نشاید بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیم منافی مستدیره است و اقتضای
تنافی از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتوانند بود که حرکت مستقیمه کنند
چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتوانند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت
باشد و اما اگر بسببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاد
حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند بود و باین تصحیح
جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم
جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام
و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم از باب اول از مقالهٔ اول**
در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع و وجدان
بر چهار گونه است اول حار یابس و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت
فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار
بجانب محدب بر کرویتی که مقتضای طبع بسیطست باقیست چه از آن جهت ورا
مانعی و قاسری نتواند بود چه در آن جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک
نیست اما از جهت مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه
مرتفعه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیفست چه وصول ادخنه باو



من لا یقبل الله صلوته لا یقبل الله سایر عمله



مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در وی نیست تا او را از کرویت حقیقی بیرون
برده باشد که بر سطح مقعرش منبسط گردد و اما میتوان گفت مراد قایل این باشد
که پیش از وصول ادخنه بحد و قرب آتش در و افتند بر سبیل اتصال باین سبب
جزوی از آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالمست پس از کرویت
حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزا سطحش بمرکز در
قرب و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این شهابهاست
در پیش ما و وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی
نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر عناصر راهست و دلیل بر بودنش
فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار
در طبیعت با این آتشها یکیست و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر [illegible]
باشد و بعضی برین رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست
متکون شده و بحسب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبوده و حق مذهب اولست
چنانکه اشاره بان شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک
بدلیل حرکت ذوات الاذناب و نیازک و امثال ذلک یعنی ستاره های دنبه
دار و نیزه دار و غیر آنکه احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه بیاید ان شاء الله
تعالی دویم حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب طبع مقتضی کرویت حقیقی است
و لهذا بهیئت کره واقعست اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که
مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و

دنیا زکی چه اینها متصل بکره نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیست اتصال
انها بکره نار موجب خلل در کرویت وی نیست واما سطح مقعرش که مماس سطح آب
وخاکست بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و
عمارات و وجود امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی جا در کره نار که
ممزوجست باجزاء ناریه و در و حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک
و غیر آن دوم طبقه هوای غالب که در و اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود و
در و حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیوم طبقه زمهریریه که در کمال برد
دست بسبب دوری از آب و زمین و عدم وصول شعاع شمس که از زمین
منعکس کردد و در و حادث شود سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور
ارض و ماء که باو میرسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث
اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب بیاید سیوم بارد و رطب و آن عنصر
آبست و محیط بتقریب به ربع زمین و دریای بزرگ که دریای محیط خوانند
و دریاهای دیگر متصل باوست عبارت از کره آبست و آن کره ایست ناتمام
و با وجود ناتمامی سطحین او نیز کرویت حقیقی باقی نیست بنابر اسبابی که
مذکور شد چهارم بارد و یابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیأت کره مصمت
مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس کردد در انجره و
ادخنه و در و حادث شود جبال و معادن و نباتات متولده دوم طبقه
طینیه که ممزوجست باب سیوم طبقه ارض صرف که محیطست بمرکز و گفته اند

صلواة عليه
وقال امير المؤمنين والصالحون من الناس يكونون
لهم ستة حالات الاول يطلبون قوة الحلال والثاني
والثالث في كل مكان يكونون يجلسون مع العلماء والفقراء
والرابع يصلي في الوقت
والخامس يؤتي الزكوة من ماله والسادس تماما بصوم شهر رمضان تمام

قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان قوما في منازلهم لتركهم الحضور للجماعة للمسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته لم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادته او عدالته بين المسلمين وجرى الحكم من الله ورسوله فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة

في الصلوة الجماعة

که در نهایت لطافت وشفافیت چنانکه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده
خاکی از بعضی فتوات که بهبت احساس آن میکرده اند و بوزن در می آمده
اما مرئی نشده و این کره ارض واقعست در میان کره آب چنانکه قریب
بربعی از و از آب بر آمده و بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون
عبارت از انست و آن ربعیست مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش
از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که
مسامت قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا و دایره دیگر که بر دو قطب
دایره استوا و بر دو نقطه ی ذی شرق و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره
کذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف و عرضش
بقدر ربع از دایره عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر
شمالی کذلک و ربع فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند
که چون اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب
منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردیده و در وقتی که حضیض
بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمالی شود تواند بود که ربع شمالی در آب فرو رود
و ربع جنوبی از آب بر آید کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور
مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی
و مجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ مرکب از این کرات ثلثه عشر نماید استعانت
ازین شکل میتوان نمود

والثالث يصلي صلوة الخمسة اليومية مع الجماعة
والطالحون من الناس يكونون لهم ثلثة حالات
الاول هو الذي يطلبون قوة الحرام والثاني يبعدون
ويجتنبون عن العلماء والفقراء والثالث يسهلون في صلوة الجماعة

والصالحون من الناس يكون لهم
والذي له ثلثة حالات الاول لا يجلس مع الانسان الطالح والثاني يبعد عن الكذب والغيبة والثالث اجتنب ان يتناول بعض الحلال لا ان يقع في الحرام

و انحضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت شده فرموده‌اند که هر دردی را دوائیست و دوای گناهان استغفار است و آن گفتن استغفر الله است و نیز فرموده‌اند که دفع میشود گناهان کبیره باستغفار و صغیره بغیر اصرار است یعنی کسی که گناه کبیره کند و استغفار کند گویا که هرگز گناه نکرده است و کسی که صغیره کند و مصر باشد و معنی مصر بودن آنست که نود و پشیمان نشود از آن گناه گویا که هرگز گناه صغیره نکرده است و نیز از حضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت شده هر که استغفار کند بعد از نماز عصر هفتاد مرتبه خدای تعالی بیامرزد گناهان هفتاد ساله او را و از انحضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده که هفتصد گناه او را بخشد و نیز انحضرت فرموده که هر که استغفار بسیار کند خدای تعالی او را از هر غمی و اندوهی که داشته باشد خلاص کند تنگی ناهی که گرفتار باشد فرج یابد

و این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم از مغرب تا مشرق و عرض چندانکه درازی روز نیم ساعت تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا السبب آنکه افقش بر دو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهار باشند و آنها را مدارات یومی گویند بقطع افق منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصه مدار یومیست که یکی تحت افق و دیگری فوق الافق باشد همیشه باهم برابر باشند پس همیشه روز و شب در آن مواضع باهم برابر باشند و هر موضعی که از خط استوا دور بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر و در مدارات جنوبی بعکس این و موضع هرچند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هرچند بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجایی رسد که اطول ایام بقدر سیزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته‌اند و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کرده‌اند و آخر عمارت را اقلیم گیرند و همچنین در مبدا اقالیم در عرض نیز اختلاف شده نزد جمهور مبدا اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از آنجا تا خط استوا را بجهت قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگران عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدا اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدا و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر نصف ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم ازین شکل متصور شود

و رزق یابد از جایی که گمان نداشته باشد و نیز از انحضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت شده که بهترین اقوال گفتن لا اله الا الله است و بهترین عبادات استغفار است و نیز آن حضرت باصحاب گفت که میخواهید خبر دهم شما را بدرد شما و دوای شما گفتند بلی یا رسول الله آنحضرت فرمود که درد شما گناهان است که میکنید و دوای درد شما استغفار است و نیز فرموده‌اند که توبه کنید بسوی خدای تعالی که من هر روز صد مرتبه توبه میکنم و فرموده‌اند که مراد از استغفار گفتن این لفظ است با پشیمانی از گناهان گذشته و عازم بودن که دیگر متوجه آن گناهان نشود یا آنکه را دیگر چنانچه روایت شده از انحضرت امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام که شخصی روزی گفت استغفر الله انحضرت

چون این لفظ را از آن شخص شنید فرمود هیچ میدانی که استغفار چه معنی دارد استغفار اسم شش معنی واقع است اول آنکه خود را از جمیع حقوق آزاد گردانی از حقوق الله و از حقوق الناس دویم آنکه هر گوشتی که در بدن تو از حرام بهم رسیده باشد بریاضت عبادت آن گوشت را بگدازی تا گوشت تو از حلال بهم رسیده شود سیم آنکه پشیمان باشی که دیگر متوجه آن گناهان نشوی

چهارم انکه تغییر لباس کنی با ترك رفقا پنجم انکه هرکاه
فریضه از تو فوت شده باشد قضا کنی ششم
انکه نفس خود را الم طاعت بچشانی چنانچه شیرینی
معصیتش چشانیدی هرکاه که باین خصال قیام نمائی
و بعد ازان بکوئی استغفر الله استغفار تو مقبول
است

اما معنی این که مرکز ارض مرکز عالمست انست که کره ارض در وسط حقیقی کره
عالم واقعست بحیثیتی که مرکز حجمش منطبقست بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز
عالمست چه کره ارض را نسبت بافلاک قدر محسوس نیست و وجود نقطه پیش ندارد
و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالمست انست که قمر هرکاه در
هروضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف کردد و مقابله حقیقی انست که هم
نقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بطرف دیکر همان
قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره کذشته باشد و چون سبب
انخساف حایل شدن ارضست میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین
طرفین قطر مذکور باشد پس هرکاه در هروضع که مقاطره حاصل شود انخساف
روی دهد باید که ارض در مابین طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود
و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که مرجع اقطار عالمست
و ازین دلیل ظاهر شود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج

ادرد



او از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما کمان کرده اند که زمین
متحرکست بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت یومی ایشانست
و طلوع و غروب متحقق بان انکار نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت
بحرکت ارض داده و پنداشته که کواکب را با حرکت خاصه غربیه که دارند حرکت
شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنعست و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفتین
هرکاه یکی ذاتی و دیکری عرضی باشد جایز بلکه واقعست چنانکه در حرکت مورچه بر سطح
آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیره ارض دو
چیز است یکی انکه اکر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزای او که
در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافاتست میان حرکت مستقیمه
و مستدیره هرکاه هر دو بالذات باشند از مبدا واحد ضرورتست دوم انکه
اکر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیر اندازی بقوة معینه تیری
اندازد یکنوبت بطرف شرق و نوبت دیکر بطرف مغرب باید که اکر حرکت تیر اسرع
از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اکر مساوی باشد
حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اکر ابطا
باشد حرکت غربیش شرقی نماید و اینها خلاف واقعست و شوران کفت که شاید
هوا متابعت کند با ارض چنانکه کره نار متابع فلکست نزد جمهور چه حرکت
بر سبیل متابعت در غیر ذی شعور نتواند بود مکر بر سبیل تسلط و تسلط محیط
بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال انکه اکر هوا متحرک

صادرم

بودی بایستی که دو جزو مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک موضع
بر زمین نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از
تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما انکه شاهد هوا با ما فی الهوا متابعت کند
اصلا معقول نیست چه سطح ظاهر کره و بر محیط که مماس است معقول نباشد بر جزوی
که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم از باب**
**اول از مقاله اولی** در بیان انقلاب و استحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود
بهر یک از ثلثه باقیه بیواسطه یا بواسطه پس هر یک از متجاورین منقلب شوند بان
دیگر بیواسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی
واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب
بیواسطه شش صورت است انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا باب و
عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه چهار صورت
انقلاب نار باب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو
واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورتست پس ثبت
و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل
بر انقلاب بی واسطه شش مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای
برافروخته از هیزم و روغن که ماده آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعله
چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس ماده شعله بتدریج منفصل شده منقلب
میگردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل شده همان آتش است و بسبب صرافت و رقی

[illegible]



نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جانبی از
خیمه را بسوزاند و حال انکه هر سبب مرئی شدن او پیش از انفصال بود و بعد از
انفصال نیز باقیست و معلومست عدم طریان قریبان یا مانعی از ان و اما
انقلاب هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و
منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن ان
نمایند هوائی که در اندرون وی باشد منقلب گردد باتش بحیثیتی که آهن ازم
گنه و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا باب معلومست بتجربه که چون طاس بر قطعه
از جمد بگذارند قطرهای آب بر سطح طاس و هرچند پاک کنند باز دیگر نشینند
و این نیست مگر بسبب انکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که شل
ان از جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت هم مانند
طاس باشد منقلب شود باب چه رسیدن ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب
بالطبع میل بالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی
بودی و نتواند بود که اجزاء مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر
سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزاء مائی در هوا و مع
ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص
در آفتاب و بتقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی
و بر تقدیری که نشستی متتالی بی فاصله زمانی نشستی و اما انقلاب آب
بهوا معلومست از برای تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال

ان واما انقلاب ماء بارض مشاهدست از بستن سنگ مر از آب جاری
چنانکه در چشمه مراغه وغیر ان واما انقلاب ارض بآب معلومست نزد اصحاب عمل
اکسیر که احجار صلبه را بحیله آب کرداننداین بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی
واما استحاله یعنی قبول کردن هریک کیفیت دیگری را معلومست از گرم شدن
آب از اتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک ازین هردو و سرد شدن هوا از آب
و همچنین بمجاوره خاک واما استحاله اتش معلومست از قلب تاثیر شعله ضعیف در
هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در و توان نگاه داشت وگاه باشد از
غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما انکار استحاله وانقلاب هردو نموده اند
و قایل شده که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل
و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند و دیگر یا کامن
و مغلوب و حکم تسمیه مر بارز غالب راست پس تواند بود که انچه از آب است
مثلا وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر ان شود باین معنی که اجزا یکی از طبایع
که در و مکنون است ظاهر شود و دران وقت مسمی بان اسم گردد و همچنین
آبی که وقتی سرد است و وقت دیگر گرم گردد بسبب انکه اجزا حاره ناریه
که در و مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزا
حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزا بارده از
جسم بارد در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را
چنین دانند که اجزا صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ

کنه



کنه واین هردو مذهب درغایت سخافتست چنانکه بر صاحبان طبیعت
مستقیم پوشیده نیست وادل چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند انست
که این همه اتش که در وقت اشتعال هیزم از و منفصل میگردد با انچه در ظاهر
و باطن اخگر بعد از انفصال شعل باقی ماند معلومست بالضروره که نتوانند که در
باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکنند و بشکستن و سابیدن
ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارتست بحرکت بی وجود
ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند
گرم گردد و گاه باشد که محترق شود • فصل هشتم از باب اول از مقاله

اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات اجزا عناصر اربعه چون
چون متصغر شده باهم بر آمیزند صورت هریک با عدا کیفیتش در ماده دیگری
تاثیر کند و همه از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هریک شکسته شود و از مجموع
کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت برودت نماید و
نسبت ببرودت حرارت و بنظر رطوبت یبوست و بنظر یبوست رطوبت
و این معنی معلومست از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی
نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بوده
صرافت هریک شکسته شود و بهم نزدیک شوند وجهت وحدتی میانشان پیدا
شود و مخالفتشان بیگانگی و بیگانگی باشنائی مبدل گردد لا محاله مجموع مستحق
صورتی شوند که چنانکه اول هریک صورتی داشتند که مناسب یکانگی فعل و تاثیر

میکرد این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنانکه صورت اول کار هر یک پیش
نمیتوانست کرد کارها ازین صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن
کیفیت متوسط متشابهه را مزاج و این عناصر متصور شده بصورت وحدانی را
مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسط بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان
صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال
آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب و مصدر آثار مرکبی گردد اما اغتذا
و نما ازو صادر نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز
شود اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را نفس
نباتی خوانند و اگر آنها مبدا حس و حرکت ارادی نیز شود مرکب را حیوان و
صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند
و لامحاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف
باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه آثارش کمتر
بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی
بمزاجست پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد
مزاجی باشد و اختلاف امزجه واقع شود بتفاوت در تشابه که منشا جهت
وحدت و مبدا یگانگیست پس هر مزاج که تشابه در و بیشتر بوحدت نزدیکتر
و صورت فایضه باستعداد او کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و نقصان
مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقصتر و منشا رتبه قرب اجزای عناصرست

مرکب تام

دیگر



در کمیت و کیفیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر یکدیگر
قضا بمرتبه تساوی رسد آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود
نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد
و مزاج معتدل را معنی دیگرست که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست
که در مزاج هر نوع از انواع موالید آن قدر را از کیفیات اربعه که در صدور آثار
آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و
هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی
اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی
در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس
مابین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و مابین مرتبه نازله مذکوره را که لامحاله
مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل نهم از باب اول
از مقاله اولی** در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود
و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه اعنی نبات
و حیوان چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال آن در باب دوم
بیان کرده شود ان شاء الله العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و آنها را کاینات
جو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند ماده
ایشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزای مائیت
که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج باجزای هوائی شده

شده مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارضی که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته
میل بالا نماید و بیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و آنکه کسب برودت از
مجاور خود می نماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس با و برسد و برودت
مکتسبه باقی نمی ماند دوم طبقه زمهریره که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس
بحرارت برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که لا محاله بسبب حرارت
لطیف شده بطبقه زمهریره رسد از برودت تکاثف کرده و سحاب عبارت از آن
باشد و بعد از تکاثف اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر
گردد و باران عبارت از آن شود و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی
بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت
از آن باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء
مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و
بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و
هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل
بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف
شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت است باد حادث شود چه باد عبارتست
از هوای متحرک و سحاب بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع
سحاب بجانب سفل هوائی که در او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزاء مائی
منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثف بود که در هوا

بهم رسد



بهم رسد و تخلخل را در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار جسم باشد بی آنکه
اجزاء جسم زیاده شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت
موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود هوا
مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر بهبوب
ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او
حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است
و از جمله آنکه چون شیشه گلاب زن را بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند
آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر سرنگون کنند داخل نشود و این
نبود مگر بسبب آنکه بمکیدن بسیاری از هوا او بیرون گشته و اندکی هوا که
مانده بنابر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل بآب شود
برودت طبیعی آن تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنابر امتناع خلا
آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن
چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود باقیست
برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا بسبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که
برین دلیل میکنند که اگر شیشه مذکور را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند
باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد و علت
چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیت موجودست
و او با [illegible] که مقارن اوست علت تکثیف تواند شد چه حق اینست که فعل

در عناصر مضروب بصورت نه بکیفیت و اما دلیل امتناع خلا بعد ازین خواهد آمد
ان شاء الله العزیز و نوعی از باد باشد که از اسموم گویند یعنی بکیف بکیفیت
سمی و سببش آن بود که از هوا شدت اشعه شمس محترق شود و کیفیت سمی هم
رساند چنانکه در بلاد بغایت گرمسیر و یا مرور بر اراضی حاره کبریتیه نماید و کیفیت
سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد
و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین
درین بادها پیچد و چون همه با هم مصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر رفتن نیابند
ناچاری به بالا متصاعد شوند و این را گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد
بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همان طبقه اخیره هوا که قریب
بارضست سرمای باو برخورد و اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود
و متقاطر گردد و در کوهستانات امثال این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد
که ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده ولی بحد رنگی گرد بادی
و از آن مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار
این صورت واقع شود و اگر بسیار نباشد و تاب نماند از برخوردن برودت
لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سپیدی
باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد
مرئی شود و نسبت شبنم و صقیع نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان
با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد و سحاب منعقد گردد دخان

در مابین



در مابین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید و اگر زایل شود
بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لامحاله در حالت صعود
یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد
و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد
برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین
رسد و بعد از آن گاه باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذداری برخورد در
منافذ او نفوذ کند و احراق نکند و اگر بجسم مندمج صلب رسد ویرا بگدازد
پس اگر بکیسه زر رسد زر بگدازد و کیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب
و گاه باشد همان کثافت و غلظت باقی ماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیراً ما
یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکاً اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش بغایت مشکلست
بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارقام صور نیز اعظمست
در اجزاء رشیه صقیل باشد واقع در هوا بهیئت استداره که در عقب آن
جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده
که ریزه های آینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و صورت نتواند
کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات
آن اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر یا ترکیب
میان ضوء نیر و الوان مختلفه عام و حدوث این صورت از اجزاء مذکوره
بعید نیست اگر ابر و هی خود در ان ترکی و متوجه قرص آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو

از تارهای موی حاجب منعکس بآفتاب شود هر آینه لمعان الوان عجیبه مشاهده توان کرد
که مشابه قضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک بامر قوس قزح هست امر هاله چه هر گاه
هاله از انعکاس ضوء قمر باشد از اجزاء رشیه متصغره صقیله مستدیره واقعه
بجهت وضع در حوالی نیر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از انوار
رشیه در حوالی نیر واقع شود بعض فوق بعضی و درین حالت هالات متعدده
مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر بعض باشند و از بعضی دیدن هفت هاله
با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ
ابو علی سینا حکایت مشاهده این حالت کرده و اما شهب و نیازک و نظایر آن
سببش آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریریه محتبس شود
و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دوم هوا رسد که فی الجمله حرارتی
با کره نار دارد و حرارت نار از دور در او تاثیر کند مشتعل شود و چون بغایت
لطیفست زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی
شد و این را شهاب گویند و این که می‌نماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست اول
آن طرف که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید
و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن
موضع مشتعل شود و همچنین تا بآخر رسد اگر مشاهده و شمع کشته که دودی در سر آن
باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی و دیده که
شعله چگونه در دود دویده آمده تا بفتیله شمع کشته رسد و مشتعل گردد هر آینه

مشاهده



مشاهده صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل
نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود
بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع
شود و گاه باشد که بهیأت گیسوی رشته نماید و آنرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت
ذنب باشد و آنرا ذو ذنب خوانند و گاه بشکل رمحی نماید و آنرا نیازک گویند و
احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله تا
بارض رسد و آنرا حریق گویند و گاه باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین
بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد و چون بحلی
مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب باب شود و چون
بسیار شود موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و آنچه از عیون از آن
باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین
موجب ازدیاد این صورت باشد لهذا کثرت برف و باران سبب زیادتی
آب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت آن شود و اگر بخار یا دخان
محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین بغایت منسد بود بسبب
قوت میل ابخره و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر آنچه را و انشقاق را
زلزله حادث شود و اگر ابخره و ادخنه در موضعی از ارض را طول مکثی در ارض
روی دهد لا محاله بتدریج با هم مختلط شده و مزاج حادث شود و سبب حدوث
معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم و بلور و

و امثال آن حادث گردد و اگر دخان غالب بود مثال ملح و زاج و مثل آن در دیگر به
تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت انواع مختلفه
اجساد منطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود **فصل**
**دهم از باب اول از مقاله اولی** در بیان احوال مشترکه اجسام بدانکه احوال
مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوصیت بساطت و ترکیب
و فلکیت و عنصریت و مر اجسام را احوال دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را
در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از آن
جمله مکانست و مکان در لغت و عرف عبارت از جسمیت که جسمی دیگر بر او قرار
گیرد چون ارض که بر و حیوانات قرار گیرند و کرسی که بر و شخصی انسانی قرار گیرد
و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه
متفقند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در و مجتمع بود یکی آنکه مساوی
متمکن باشد و بزیاد شدن او زیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این معنی است
که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود دویم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج
منتقل شود از و بمکان دیگر و لازم این معنی هست امکان وقوع حرکت در و سیوم
آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت با و توان داد کما یقال الماء فی
الکوز چهارم آنکه امکنه با هم در وضع یعنی جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب
مشهوره معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر
جسمی فضائیست موهوم که جسم در و گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب





و از ابعد موهوم گویند و مراد از موهوم آنست که بوهم درآید اما در خارج
موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل
زیاده و نقصانست چه مکان جسم بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک در خارج
در نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادتی
و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت
این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن
آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشاء انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی
و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشاء
انتزاع کافیست و این احتمالیست معقول در امر مکان اما ایشان راضی بآن
نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما گفته ایم
منتزع شود از وجود عالم مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین
و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر در آنکه ایشان
قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب اعنی
بعد موجود در خارج را شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا بیان نموده که ناظر در آن
گنجایش شک باشد و دور نیست که اگر نسبت این مذهب بافلاطون و بسیار
اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود
بعینه و راجع شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم
مذهب ارسطو و ابو علی و سایر مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن جسم

دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد وان سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن
چون سطح درون کوزه برای آب درین مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما
همه مندفعست مگر اینکه بنا برین مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط
بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتوانند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این
معنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسم در مکان بلکه آنچه واجب است
که هر جسم را وضعی باشد که بسبب ان وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز شود
و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان
و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد قایلین ببعد هر جسم را مکانیست
طبیعی که هرگاه در و حاصل بود تقاضای سکون کند در و بالطبع و هرگاه از و خارج
بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قایلین بسطح چون مکان عام نیست
هر جسم را حیزی طبیعیست بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومیست اعم از
مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد
مانند محیط حیز طبیعی او وضع اوست و پیش هر دو طایفه اعنی قایلین بسطح و محققین
قایلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن درو نباشد محالست اما پیش قایلین
بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد
لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قایلین ببعد بسبب انکه
اگر خلا ممکن است یا معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتوانند شد چه حرکت لا فی
در زمانی واقع نشود و هر حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آنست که در زمانی

بیش



بیش از آن واقع شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد
پس اگر معاوقی نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطو کند هر آینه وقوع حرکت
در زمان دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد وان محالست و چون در خلا اعنی مکان
خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات
مکان امکان وقوع حرکت در و پس خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه
اجسام حرکتست و حرکت خروج جسمست از قوت بفعل بر سبیل تدریج بیانش انست
که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکن است حاصل نباشد پس حصول ان حالت برای
او اگر دفعی باشد ان را حرکت نگویند بلکه گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون
حاصل شدن صورت هوائی برای آب یا زایل شدن صورت مائی از آب چه
حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب
صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بردارد و این هر دو معنی دران ان
حاصل شود که دفعی عبارت از انست چه اگر در دو ان حاصل شود لا محاله در مابین
آنین وقتی فاصل شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال صورت مائی
و حصول صورت هوائی فاصل زمانی حاصل شود لازم آید که ماده دران زمان
خالی از صورت بوده باشد که گاهی حصول دفعی معین نداشته باشد
چون حصول حالت وی ذاته برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت لیکن
در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بمماسه باشد پس انتقال بمماسه نباشد دفعی باشد
نه تدریجی و این معنی را از حیثیت دفعی بودن آنی معین نبود و اگر حصول ان

حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در وی حاصل نبوده باشد
ایمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که گاه
باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسط باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه
بدون طی کردن حالات متوسط مثلا هرگاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لا محاله میان
آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینها بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسمست
بمکان و مکان دویم هر چند می در مکان اول باشد که انتقال جسم از مکان اول
بمکان دویم دفعة ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج او بتمامه از مکان
یکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول
بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول متبدل شود باین دیگر
و همچنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی
تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت
و مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف ترست که چون آب از آن مرتبه
برودت بیرون رود تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بمرتبه
معینه از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و این که گفتیم بخلاف صورت انقلابست چه
میان صورت مائی و صورت هوای مثلا صورتی دیگر متوسط نیست که تلبس بآن
متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اول ما بالقوه است
من حیث انه بالقوه و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوت و
امکان وی باشد حصول آن حالت برای وی پس اگر جسم همچنین که فاقد آن حالت است

طالب



طالب وی نیز باشد لا محاله این مرتبه کمال وی شود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت
بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت
و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدمست بر اول پس کمال اول وی باشد
از آن حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای وی و چون حرکت حصول
حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس
حرکت لا محاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر
ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسمست و حرکت در ذاتیات جایز نیست چه
تمامیت شی بذاتیات است پس اگر ذاتی از ذاتیات شی او را حاصل نباشد آن شی
نخواهد بود و چون آن شی نباشد صادق نیست که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت
کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله از آن واقع اول
مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت اینیه و حرکت مستقیمه نیز
گویند دویم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب حاصل نیست
و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیوم مقوله وضع
و معنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزاء جسم با امور خارجه از آن جسم
متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب
و حرکت چرخ و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی
حرکت در کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر
چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت

تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است و این را حرکت کمیه گویند اگر سوال کنند
که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن مقدار است
بی زیاد شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد
و جسمی دیگر با تشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد
جواب گوییم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوعست آنچه متبدلست جسم بمعنی ماده است
و آنچه باقیست جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخل بعینه در حالت نمو ازین حیثیت که فردیست
از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست با تشخص و ازین حیثیت که فردیست از
افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی با تشخص بلکه
هر لحظه تشخص او متبدل شود بتشخصی دیگر و تشخص نخل ازین حیثیت که تشخص نخل است باقیست
و اصلا متبدل نشود و او درست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخل معتبر است
جسم مطلقست من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزو هر که در حیثیت
من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات
عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود بتبعیت حرکت در
یکی از مقولات اربع خواهد بود و اگر حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات
و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم
حرکت در واقع قایم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض
آن بود که چیزی موصوف باو بود و آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور
او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون امریست حادث ناچارست

اورا



اورا از سببی و علتی و علت حرکت جسم من حیث انه جسم نتواند بود والا هیچ در وقتی که مخلی
بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقعست بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را
محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه ازین حیثیت که
تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده بود و از آن نفس خوانند چون
مبدا حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت جمادات
و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند
چون حرکت حجر سوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج از او حرکت قسری خوانند
چون حرکت تیر سوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی
گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه گفتیم
معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است
باعداد قاسر و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج را ناچار بود که واقع شدن
ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در شی نقطه متصور نیست و آن امر ممتد را که حرکت
در او واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع پس مسافت
نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت
حرکت آینیه اینی باشد ممتد متصل سیالی که مشتمل بود بالقوه بر اینون کثیره و هر حدی که در او
فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیت کیفیتی باشد متصل سیالی که مشتمل بود
بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة
غیر قار الذات بود مانند حرکت و فرقی درین معنی میان مسافت حرکت آینیه و سایر

مسافت نهایتشود بلکه فرقی هست اینست که مسافت و حرکت آینه من حیث الذات با قطع
نظر از وقوع حرکت در وی قار باشد بخلاف سایر مسافات و از آنچه گفتیم روشن شد
که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازهٔ تدریج اوست والمقدار لا یکون غیر
قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت چه مقدار تدریج واقع
باشد در مقدار مسافت پس نشاید که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که
متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدار المقدار مذکور که منطبق است
بر مسافت و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دویم
مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند
و دویم بودن جسم متحرک در ما بین مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که
در مسافت فرض کنی که جسم متحرک بدو رسد نتوان گفت که جسم در آن حد حاصل است
بالفعل بسبب آنکه تا باو رسد از و گذرد و ظاهر است که این معنی اعنی کون الجسم
بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است
مر ورا و این را حرکت توسطی گویند و مشهور اینست که حرکتی که موجود است در
خارج بمعنی دویم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دویم
در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکتست بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول
نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی و بس هر آینه قار بودی نه
غیر قار چه بودن جسم در حد دویم با بودن در حد اول در ذهن لامحاله مجتمعست
و حرکت توسطی ذو اوضاع نیست تا قار یا غیر قار تواند بس حرکت غیر قار بدین تقدیر..

متحقق



متحقق نشدی و این باتفاق باطل است و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست
و زمان نزد جمهور امریست معلوم الآنیة مجهول المهیة یعنی همه دانند که امری هست
که اوقات انحاض او بینند و مقدرست بساعات و ایام و شهور و سنین اما
ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم
و علما را در حقیقت آن اختلافست جمهور متکلمین بر آنند که زمان چون مکان
امریست موهوم که در وهم مقدر شود ما مور مذکوره و عدم مطلق را چنانکه
قابل مقدرات وهمیه قار دانند که خلا نزد ایشان عبارت از آنست
و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که زمان و مکان متحقق اند
تحقق و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج بیان نیست و حکما بر آنند
که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم و بیانش
آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در سرعت
و بطو مختلف و لامحاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت
دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگر بطی
و لامحاله یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در
صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دویم موافقت اخذ و
مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در ما بین مبدا و منتهای
هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است که گنجایش دارد در
ما بین آن امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن حرکت

وقطع مسافت کمتر بحرکتی بطیتر از ان حرکت واین احوال مذکوره فی نفسها واقعست
خواه ما اعتبار کنیم وخواه نکنیم پس ان امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه
ما اعتبار و توهم ان کنیم وخواه نکنیم ومعنی وجود خارجی همین باشد پس ان
امر موجود باشد در خارج وان امر قابل قسمت وزیادتی وکمیت لذاته چه هر حرکتی
معین که در مسافتی معین واقع شود اگر ان حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض
کنیم که تا نصف ان مسافت باشد هر آینه ان امر در مابین مبدا ان حرکت
ومنتهای ان بنصف مسافت بنصف ان امر باشد در مابین مبدا ان حرکت و
انتهای وی باخر مسافت وهمچنین است حال در ثلث وربع وسایر اجزای که در
مسافت مفروضه فرض کنیم ونظیر این احوالست هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف
مسافت مذکوره اعتبار نمائیم پس امر مذکور ذو اجزاو ذو اضعاف باشد
واجزای او با هم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدا او تا نصف مسافت مثلا با
امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود
نگردد پس ان امر مقدار غیر قار باشد ونشواند بود که مقدار مسافت یا مقدار
جسم متحرک باشد چه مقدار انها قار است نه غیر قار ونیز گاه باشد که مقدار مسافات
وهمچنین مقدار متحرکات متفق باشند وان امر مختلف پس نشواند که عین یکی
از ان مقادیر باشد وچون عرضست نشواند که قایم بذات باشد پس لا محاله
قایم بموضوع باشد وقایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرضی قار نشواند بود
دگر نه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس

بالضرورت



ناچارست که قایم بموضوع بواسطه عرضی باشد غیر قار باشد وهیات غیر قار حرکتست
پس مقدار حرکت باشد وقایم بموضوع حرکت بوساطت حرکت وباید که مقدار
حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر ازو موجود نبود تا هر حرکتی که باشد
وبهر سرعتی که باشد در و واقع نتواند شد وحرکت فلک اعظمست پس زمان مقدار
حرکت فلک اعظم باشد وپیش ازین گفتیم که هر حرکت را لازمست مقداری که
اندازه تدریج او باشد والمقدار زمانست پس زمان هم مقدار حرکت فلک
اعظمست وهم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی که
این حرکت موضوع زمانست وسبب او در زمان اندازه او وقایم باو وقیام
لعرض بالموضوع وسایر حرکات مقدار است باین معنی که اندازه انهاست واندازه و
پیمانه شی لازم نیست که قایم بان شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه
ذراعست وهم قایم باو واندازه وپیمانه ثوبست وقایم بثوب نیست و
چون زمان مقدار حرکتست وحرکت عین تجدد وتغیر پس هر چه تجدد وتغیر را
بوجهی از وجوه در ورا ه نبود یا تجدد ومتجددات نیست با و واقع نبود وبهرا ثبته
از وقوع در زمان بری باشد واز جهت مقوله متی نیز چون مقولات این مقوله
وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص جسمانیات باشد وجودات محضه در وحانیات
صرفه از نسبت بزمان منزه باشند فصل یازدهم از باب اول از
مقاله اولی در نتیجه فصول مذکوره دانسته شد که عالم اجسام
بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات ودیگری عالم عنصریات وخدای تعالی فلکیات را

موثر آفریده و عنصریات را متأثر ماده فلکی با استعداد ذاتی قابل هر صورتی که در
به و فطرت شده از مفارقت نکند و قابلیت تأثر از جسم دیگر ندارد و نبود او را
بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیت دیگر کسبی و طاری نباشد و ازین
جهت است کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری که او را قابلیتی غیر محصور
داده و استعدادات ذی نتیجه و متغیر باشد و به هر استعدادی قبول صورتی
کند و عالم عناصر عالم کون و فساد است و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم واقع
شود همه از تأثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در
حرکت اند و اوضاع ایشان و قیاس به عنصریات مختلف و تأثیرات ایشان بوساطت
اوضاع لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب ازمان
کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچ یک از فلکیات مستعد غیر صورتی که
دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف
ماده عنصریات که مستعد قابل صورتی بعد صورتی الی ما شاء الله و ماده هر
عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور
عنصریات و ازین جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده
فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب
مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است
و کیفیت ترکیب مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات
در شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت

از نفس



از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسانست و بدن انسان مرکب
باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتیت یا حیوانی و غذا
منقلب شود به نطفه و نطفه لا محاله شریفتر باشد از غذا به یک مرتبه به بدن انسانی
نزدیکتر باشد و همین نطفه منطور شود در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان
قوت مصوره را پس بوساطت قوه مصوره آن ماده متشابهه منقسم شود به اعضاء
مختلفه و به هر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی را
که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کمالیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدنست و بعد از آن فایض
شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از وست قوای مدرکه و محرکه بر
اعضائی که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشند و حامل آن قوی بخاری باشد که از دل
که در نهایت حرارتست متصاعد شود به دماغ که متصف به برودتست و تعدیل یافته
منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته و منشعب شده
سوی اعضا و روح بخاری عبارت از آن باشد و آن لطیفترین و شریفترین
اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول
این باب

## باب دویم

در بیان روح که بوذ دویم آن نیست
بلکه آن در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آن و بیان قوتهای آن
و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و درین باب نیز چند فصل است

### فصل اول

در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در دو اول

باب دوم

فصل اول

کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزاء بدن و درین موضع بجهة
تاکید بدین معنی گوئیم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه بدو اشاره میکند با انا در
لغت عربی و بمن در زبان فارسی مغایرست لامحاله با بدن و جمیع اجزاء بدن از
اعضای ظاهره و باطنه چه هرکدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و
امثال آن و بالضروره مشار الیه با انا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس
ناطقه همان مشار الیه است با انا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و ازین
بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله اشاره
بخود باشد انسان را پس خودی انسان نفس ناطقه باشد و پس و بدن آلتی بود
مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل
نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزاء بدن باشد و ایضا
انسان هر عضوی از اعضاء بدن را بحواس ادراک کند و ادراک مر خود را
بهیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا پیر در سن شیخوخت
مثلا یقین داند که خودی او یعنی آنچه از وی مشار الیه است با انا همانست که در سن
طفولیت بود و شخصی دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضای بدن و عوارض آن
متبدل شده پس خودی او چیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون
بودن او از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بیانش آنست
که انسان تعقل کند مفهوم کلی را که مطابقت با افراد کثیره موجوده در خارج
یعنی محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد با وی بحیثیتی که توان گفت





هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این و وضع و نظایر
آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین
بتعین مذکور نتواند بود پس موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قایم باشد
بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور
کلیه و خواه قایم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بر هر تقدیر
معلوم شدن او مر نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحضور آن عند
النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین
بتعین مذکور لامحاله هرچه قایم باو باشد مادی و متعین بتعین مذکور باشد و کلی
نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حضور مجرد
یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد
متخصص شدن مجرد را بتخصصات مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست
و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یکوقت هم مادی باشد
و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم
آید که بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین
عقلی و شواهد قرآنی و نقلی دلایل بسیارست و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم
محکمترین و واضحترین دلیلهاست و از افادهٔ یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت
تامل مانعی ندارد بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تغافل
روا نداری و سخن اهل غرور و ارباب جهالات معتزر و فریفته نشوی که معرفت

نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و آفت است و انسان بدون معرفت
تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت نتواند شد **فصل دویم از باب
دویم از مقاله اولی** در علم نفس بذات خود و بما سوای خود از کلیات
و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات
مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات بچشم و شنیدن
مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذایقه و بسودن
ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه و آن معانی است
که متحقق در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت
زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه و امثال این معانی را
موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که از قوت واهمه
گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک صور را در وقت حضور
ماده آن صور احساس و در وقت غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه توهم گویند
و یکی دیگر علم بمعقولات خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را
نطق و تعقل خوانند و نفس در این علم محتاج نباشد بآلتی چه صور معقولات که
لامحاله مجردات از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قایم توانند شد بذات نفس
مجرده و مانعی از قیام نیست و بحث علم بشیء قایم بودن صورت شیء بذات عالم کافیست
و اما صور محسوسه اگرچه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجردات چه
کلی مطلق ادراک بی توهم از تجرید صورت نمیشد و اما چون از بعضی دیگر مانند



و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محل آن نتوانند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند
آن نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که سپرده شده
بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع
و غیر ذلک پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاریست مخصوص بود در
عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و آن اعضا را
نیز آلات ادراک گویند و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم
حصولی علم نفس است بشیء بواسطه قیام صورت آن شیء بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی
مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و بآن اعتبار موصوف بکلیت
نیست بقیام صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود
بکلیت بقیام صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت بآن کلی عقلی باشد
و علم حضوری علم نفس است بشیء بواسطه حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس
بی وساطت صورتی از او چون علم نفس بنفس صورت معقوله آن کلی که علمست
بنفس که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورتست بنفس آن صورت
بودنه بصورتی دیگر منتزع از آن صورت والا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی
بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط
هر دو یکیست یکی قایم بودن اعیان معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله
مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب
حضور که آن سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات

علت که سبب حضور در انجا محض علاقه علیت و معلولیت است و مناط علم در این
هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که ان حضور است و در حضور دو معنی
معتبر است یکی مغایرت حاضر این حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که
مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس هرجا که
غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع باشد یعنی
علم حضوری باشد که مناط ان عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از
ذات خود غایب نتواند بود بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض
مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنا بر انکه بسبب انفعال ماده عارض
شود دخل در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود و پس در صورت علم
نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه با هم متحد باشند چه در علم حضوری
علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این
هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است
بر وجهی که عین ذات خود باشد عالمست و باین اعتبار منکشف بر چیزی که
عین خود باشد معلومست و باین اعتبار که خود منکشف است علمست چه علم
صورت شیء باشد که ان شیء بان صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت
شیء علم باو است ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد فصل دوم از باب
دوم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس







ناطقه را قوتهاست که در ان قوتها نفوس حیوانیه با او شریکند و قوتهای دیگر
است که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند
و صنف دویم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده
قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوه باصره است و ان قوتیست
که حامل ان روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع
ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم
ملاقات کرده بهیئتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات
منعطف شده انکه از طرف راست رسته بجهت راست و انکه از طرف چپ
رسته بجهت چپ آید و این قوت ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات
و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را بالعرض و علما را خلافست در این که مدرک بالذات
عین ذات مرئیست یا صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت ان
در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین
و این مذهب مختار ارسطو و ابو نصر و ابو علی و جمهور مشائین است و مذهب
اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروه اند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر
بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی باشد
این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این
مذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه
گویند هوای مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است

وسبب انکشاف ذات مرئی شود و هیچ و مناقضات صاحبان مذاهب طولی
دارد که در ذکر آنها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است
و دوم نیست که بوقوع شعاع بهیأت مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله
کرده‌اند طارئ نیست دوم سامعه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در
عصبه مفروشه مقعر صماخ است و نفس باین قوة ادراک کند جمیع اصوات را و صوت
کیفیتیست که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز
بهم از روی عنف و یا جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت
هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود و چون آن
تموج مستمر شود تا بهوای راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره
مفروشست در و صورت صوت متادی شود و بعروقی که سپرده شده بروح
آن عصبه و مدرک نفس گردد سیوم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست
که در دو زایده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست
و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه
بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار متحلل از ذی رایحه یعنی مختلط با اجزای هوا الی
بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تأثیر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تحلل اجزا
و اقرب مذهب اولست چهارم ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست
که در عصبه مفروشه بر جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم را
بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط با اجزای ذی طعم علی اختلاف





کامر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا
و نفس ادراک کند باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت و رطوبت و برودت
و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند
لامسه یک قوتست که نفس باین قوة واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند
قوتهای متعدده است که هر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند و اما پنج باطن اول
حس مشترکست و آن قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که متادی شود بسوی او
و مرتسم شود در و جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوت را تشبیه کرده اند
بحوضی که پنج جدول آب در و ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوة
گفته اند که هر کدام هر چه یابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت مغایرتش
با حواس ظاهر اجتماع صور محسوساتست و حضور این صور باهم در مدرک واحد
نه در مدارک مختلفه معلومست بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند
باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمرت و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع
بیند و تجویز نکند بودن صورت حمره را در باصره و صورت حلاوت را در ذایقه
دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله جواله
جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر آنکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود
مسافت که بصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود و مکثی کند تا مرتسم شدن صورت
از حد دویم مسافت و همچنین تا صورتها در حس مشترک متتالی شوند و چنان پنداشته
شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند بود مگر مقابل و در

وقت زوال مقابله مخصوصه ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر شاهده
مبرسمان است اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند بطریق رویت و مشاهده
حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل نه اندر است که شبهه تواند شد
پس صورت آنها در حس مشترک باشد و ازین دلیل توان دانست که ابصار بلکه
جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس دویم
خیال و آن قوتیست در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد از جمیع
صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود این
قوت ظاهر است اما بقاء صور با عدم احساس آن صور و مغایرت وی با حس مشترک
نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت
قوتین تحقق فرق میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت
در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدیدی
بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس
جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت
در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا احتیاج باحساس
جدید باشد جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال
آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در
حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر
نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هرچه در





حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیوم وهم و آن قوتیست در مؤخر بطن
اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون
عداوت جزئیه که شات مثلا از ذیب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون
و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل او شود و مراد از معانی
آنست که بحواس ظاهره مدرک نشود و مقابل او است صور که بحواس ظاهر مدرک شود
و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد
چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتوان کرد و نفس
ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک آن نتواند کرد چه حس
مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک توانند کرد پس لابد است
از قوتی که ادراک معانی جزئیه از و حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست
مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که
مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در
نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی
جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد
نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت
صور جزئیه است پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم
تواند شد چهارم حافظ و آن قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی
جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیالست بحس مشترک همچنانکه مدرک معانی

غیر مدرک صورست حافظ معانی نیز غیر حافظ صورست و چنانکه حافظ صور
غیر مدرک صورست حافظ معانی نیز غیر مدرک معانیست چه ادراک معانی در وقت
مشاهده صور بغیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است
بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صور
محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود
از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن حلوی را صاحب طعمی
که در واقع ندارد و یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا تصور کردن دوست را
غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این قوت با قوتهای
دیگر مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله استعمال کند در مد
رکات خود بنظم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و
قیاسات مفکره خوانند و اما قوت محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند
و بفاعله باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد
حصول وی یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوة فاعله را بر تحریک اعضا
پس اگر باعث بر تحریک جهة طلب امر مطلوب الحصول باشد قوت شهویه خوانند و اگر
جهت دفع امر مهروب عنه باشد قوت غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات
و ادوات تحریک را مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن
و اما صنف دویم از قوی اعنی قوای جسمانیه و آنرا طبیعیه نیز گویند چه قوت مبدا
اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه والا طبیعیه خوانند





اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج به دو قوة اول جهة
تکمیل شخص است و بقوة ثالثه جهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را
شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزاء بدن چون رطب است
و بسبب حرارات غریبه و غریزیه همیشه در تحلل و که از پس اگر بهره تحلیل
رد بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزاء غذا را
که از بدل زیاد باشد در اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در
اقطار ثلثه زیاد گردد زیادتی که در اجزاء اصلیه باشد و آن اعضائیست
که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب والربا
طات و غیر ذلک و نمو عبارت ازین بود و زیادتی که در اعضاء غیر اصلیه
باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم والشحم والسمین آنرا
نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال
خوانند و اما مولده مرکبست از دو قوة یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع
منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی از اجزاء منی را جهة قبول صورت عضوی
از اعضا و لابد است از قوتی دیگر جهة تصویر هر جزو از اجزاء منی که مستعد شده
بجهة صورت عضوی از اعضا و آنرا قوة مصوره خوانند و چون صور اعضا
مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور
اینها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی
قوة مصوره نموده و صدور افاعیل حکمیه متقنه مذکوره را از قوة طبیعیه عدیمة الشعور

ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی
را اسناد بملائکه کرده و اینها هیچکدام درکار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم علیم
که همه موجودات و مؤثرات مستند بدوینه عجیب نیست اعطای قوت و خاصیتی
مر طبیعت را که صدور افعال محکمه متقنه از و بواسطه ان قوة و خاصیت ممکن گردد
و وجود علم و حکمت در مبدا اول کافیست و تحقق ان در هر مرتبه از مراتب
وسایط لازم نیست و صدور این افعال ملائکه مقدسه بدون وساطت
این قوی بل بمباشرت ان ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر انها خالی
از خساستی نیست بسیار بعید است از اسناد این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و
وتسخیر صانع حکیم حسنتر و قبول این نزد عقل اقرب است از اذعان بان مراتب
کثیره و از انچه گفتیم معلوم شد که فعل قوة نامیه و مولده هر دو موقوفند بفعل
قوة غاذیه پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال
قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خوادم غاذیه گویند

## فصل چهارم از باب دویم از مقاله اولی

در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه درین هر دو قوة قوای
مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوت دیگر
هست که مخصوص باوست یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود و منظور فکر
و ان قوة بعینها جهت تاثیریست که نفس را نظر بما فوق خود که مبادی عالیه اند
حاصلست که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و ان را قوة نظریه

و عقل



و عقل نظری خوانند دیگر قوتی که باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که متادی
بغایات و مصالح عقلیه توانند شد و ان بعینها جهت تاثیریست که نظر بما تحت خود
که بدن و قوی و الات بدن باشند ویرا حاصلست تا بان بنفس تدبیر بدن تواند کرد
و ان را قوة عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق
باجسام اگرچه بحسب ذات مجردست از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد
از فعل جمیع اموریست که از نفس اید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال
پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش
بماده و الت دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب انکه تا نفس ادراک جزئیات
نکند مفهومات کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم
شود نه در الت اما ان مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در الات در ذات
نفس در اید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل و همچنین
بعد از تعلق و پیش از استعمال الات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه
باشد و بعد از استعمال الات صور جزئیه در الات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه
خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه
او را حاصل شود و نفس را درین مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور
که نیست او را درین مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب شباهتی
که با هیولای اولی دارد چه ذات نفس درین مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع
صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست

وقابلیت مر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه چنانکه
بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی
از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به
الاشتراک محسوسات جزئیه بالعرض و به تجرد و تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود
چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه
که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی والاثبات
لا یجتمعان وغیر ذلک و اینها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم
ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود
بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ویرا بالفعل حاصل
شده باشد و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد
انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ
یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد
استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات ویرا مخزون شده
باشد نفس را درین مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات
مکتسبه اگر چه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا بالفعل شده بنا بر آنکه
بغایت قریب بفعل شده و درین مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده اما هم
مشاهده آن و حاضر در پیش وی نشده بسبب شغل و التفاتی که نفس را بغیر معقولات
از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال بدن که در همه معقولات



مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا
نفس درین مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاده عقل فعال که مخرج کمالات
نفس است از قوت بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از
مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق به بدن نیز حاصل تواند شد یا نه
خلافست علما را درین بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبرق الخاطف و این مرتبه
غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد
یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید
و متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این
مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات منظور شود و نظر بهر مسئله مسئله
نیز حاصل شود و عقل مستفاد اگر چه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد
در حدوث چه معقولات حاصل نشود و مکرر مشاهده واقع نشود و مخزون نتواند شد
این بود مراتب استکمال النفس بحسب قوه نظری و اما مراتب قوه عملی آن نیز چهار است
اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع
از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق دنیه و آراسته شدن
بشیم حسنه و صفات کریمه و خالی کردن از خاطر هر چه شاغل بود از توجه بعالم ملکوت
تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سیوم ملکه گردیدن اتصال بعالم
ملکوت را چهارم مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه
عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال وی بحیثیتی که همه قدرتهای قادران را

متجلی در جنب قدرت کامله آلهی بینند و همه علمها مستغرق در علم محیط ازلی دانند و همه
وجودها و کمالات موجودات را فایض از جود آلهی مشاهده نمایند و این مرتبه کمال
مراتب قوهٔ عملیست و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان
کامل عبارت از او باشد و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین
سعادت حقیقی خوانند و بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقیان مهیا
شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از نیم مرتبه نظر قطع بر ندارد و بصعوبت این
محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان
کرده و هر بنده کار از این سعادت عظمی خورده و با بجا ایمان بوجود این مرتبه
و با مکان آن از مقومات انسانیت و مقدمات سعادت است از پیشان
نیستی میکو از پیشان پریشان نیستی میکو پریشان

## فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن

و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس
ناطقه جوهریست مجرد و روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی و ما بین تجرد
و هیولانیت و روح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت
لیکن آنقدر مباینت و دوری عظیم که پنداشته میشود میان نفس و بدن واقع
نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت و اتفاق بجنستی که منجر باتحاد شده و لیس
الا آنکه نزد محققان هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی
و آلات ادراک مدرک نیست مگر نفس و قوتهای که جمع کرده اند که مدرک جزو یا نفس است



مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلانست و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند
بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه
که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشهای مختلف متفرق داور و میانجی
کن و حاکم در رفع نزاع و خصومت نمیبیند مگر یکی را و آن یکی همانست که خود را
خود را بان خواند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین نزد محققین ثابت شده
که لذت و الم راجعند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد
و الم نیست مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود و دلیل برین آنکه اگر کسی استعمال ملاذ
کند و یا موذیی و منافیی باو برخورد و او غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه
دیگر اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک
در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ و متالم
نباشد مگر نفس هرچند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهرست که لذت و الم جسمانی
یا امری که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصالست و تفرق اتصال
واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم از آنکس است مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی مگر از او
جدا میشود و یا شیئی در دو میرود و جلا رحمت و ایذای آن رسد مگر نفس و موذی
نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذی که
در بدنست نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت در او
باشد و این معنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
و در واقع نفس متاذیست و لیس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس

و بدن است مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقه با وجود
تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که قایم نیست بماده و بدن ماده نفس پس مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و
صورتست و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب
از وجهی در میان حبوبات مثل قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان
قشر و لب واقعست کمال مناسبت نیز واقعست چه قشر قشر این لب است و لب
لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب و از لب بقشر مثال دیگر لب
با دهنیتی که در لب است چه دهن لطیف لب است و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس
لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نکنی
که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم ببدن
نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی که در میان اجسام
و جسمانیاتست محالا نفس و بدن با آنکه مجرد محضست و دیگری مادی محض باهم چندان
قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت
با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد که بدن با نفس دارد و مراد
روحانیاتیست که در سلسله علل نفس واقع نباشند چه مناسبت علت با معلول مثل
مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بران و همچنین هیچ موجودی از موجودات جسمانی
چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و سر این است که
طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل





و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که
در تحت طبقه اولی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از
طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل چنانکه نفس
خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس فلکی است بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل
فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بحیثیت آن گفتیم که
حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبه عقل اول که اشرف عقول فعاله است
پیوسته است و در میان مرکبات معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان
اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است
چه اخس افراد نبات مرستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول آن کند و جنس
نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لامحاله حس لمس داشته
باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد
حیوان در مرتبه پیوسته باشند با اخس افراد انسان و اینمعنی اعنی پیوستگی
طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله اجنبی در میان هر دو طبقه از مقررات
مسایل حکمت و گفته اند نفس مرتبه تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس
و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از
طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون
بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف افراد طبیعت طبیعت
بدن انسانست و اخس حالات نفس حالت بدو فطرت انسانست که خالیست

واحد باشد و تجویز کرده که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع
مختلفه باشند نه از این که نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان دو چیز است
یکی تباعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود
بعضی روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضه
و پوشیده نیست ضعف و جهین چه اول مجرد استعداد است و دویم اشاره
باختلاف استعدادات و نفس ناطقه اگر چه مجرد است و قایم نیست باده بدن
تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس
ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد شوانند
بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد
بذات یا بامری که داخل باشد در ذات شوانند بود بلکه بامور باشد از خارج
ذات و امور خارجه دو نوعست لازم و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازم
نیز شوانند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک شوانند شد پس اگر ذات
متکثر شود به دو فرد مثلا که جدا باشد هر فردی از فردی دیگر بامری باشد که لازم
ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحققست پس اگر لازمی که در یک فرد ذاتست
در دیگری نیز بعینه باشد کالتعدد متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نباشد و حال آنکه
ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محالست
پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات شوانند بود بلکه



از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه
است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه وجود
پس همچنانکه طبیعت صورت نوعیه بدن جنین پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن
روح نیز همان روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت ازوست صورت
نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد ذاتی
درین باشد و جمعی از علما بنابر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت
بودن مجرد مر مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه
مبداء علت صورت نوعیه بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه
بدن چون فیضان قوی بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

## فصل ششم از باب دویم از مقاله اولی

در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب صورت
ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث هو بدن نوع واحد است
از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن فرس لامحاله نوع
واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول و همچنان
بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین است غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد و قایمست بماده بدن نه قایم بذات
خود لهذا کسی شک نکرده درین که هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقا نوع واحد است و بعضی شک کرده اند درین که انسان مطلقا نوع

بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد بلکه مگر بواسطه
بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس از
عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه
از جهت بدن باشد و چون تکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد
نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فردیت مگر ماهیت نوعیه محفوف
بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض
از جهت بدن باشد وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس
هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد و اینست معنی
حادث شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت شدن حدوث نفس با حدوث
بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم ما ول مانند الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی
عام و در دو حدیث که مراد از حدیث اول تمثیل تناسب و تنافر ارواح باشد
که مبنی است بر قرب و بعد از مبدء ایشان و مراد از حدیث تقدم ارواحی باشد
که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال و انتقال از ابدان ارواح است و آن عقول
مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلی
او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوی که
مآل یکیست و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا

صلوات



صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده **فصل هفتم از باب دوم
از مقاله اولی** در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن
بعد از موت ببدن دیگر انسانی و از آن نسخ گویند یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق و از آن
مسخ گویند و یا بجسم نباتی و از آن فسخ گویند و یا بجسم معدنی و از آن رسخ گویند و دلیل امتناع
نقل مطلق آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدن است و تشخص هر شخص به تشخص صورت
نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام تشخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات
کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل تشخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ
سالخورده است خواه در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات
و فرقی نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان و میان مادیت
صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگرچه قایم بماده است
اما جوهر است نه عرض اگر عرض می بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل وی میشد
اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادامی که صورت نوعیه
شخصیه باقیست تشخص برقرار است هرچند ماده متبدل شود و چون این مقدمه
دانسته شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه زید است متعلق شود ببدن عمرو
و یا ببدن حیوانی دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد
و بطلان این در اعلای بدیهیات است **دلیل دیگر** دانستی که تشخص نفس
مستفاد از بدن است و حیثیتش اینست که استعداد خاصی که در بدن زید دارد در وقت
فیضان روح حاصل است موجب اینست که از مبدء فیاض خصوص این نفس شخصیه که

نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود به بدن عمرو خالی ازین نیست
که بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بوده باشد یعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا
نمی بود نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید می بود و یا نه پس اگر
مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیت استعداد از شیی
لامحاله غیر خصوصیت استعداد از غیر آن شیی باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری
البطلانست و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده
چه لامحاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات
زید و بطلان این نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید نبوده لازم آید
که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع
خویش ازین کتاب بیاید انشاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس تا در
وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوییم جایز است
مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد
و یا هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد ازین انشاء الله العزیز اثبات
خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نشوانند شد خواه فاعل موجب باشد و خواه
مختار و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد
برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود و با وجود آن نفس اگر نفسی دیگر
مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین
ببدن واحد و این ضروری البطلانست چه هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب





یکنفس و نشوانند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفس مفارقت کرده باشد
والا لازم آید جواز استعداد بدنی برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق
نفس واحده است ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص
نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد
چه تعلق نیز امریست ممکن که تا واجب نشود موجود نشوانند شد و بر تقریر اول این دلیل
اعتراض نشوانکرد که شاید که وجود یا وجود نفسی برای بدن مشروط باشد بیافتن
نشدن نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین
ببدن واحد و اگر ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد
خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه نشوانند بود چه اگر نفس مستعد لها همین نفس
مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود
او نشوانند بود بالضروره وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود معلول
نیست نشوانند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلق و
بر بطلان تناسخ و دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود بسیار است
اما از آنجمله دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن آلت نفس ناطقه است که
بآن آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال ضعف و
قصور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب
او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه و آن مرتبه
عقل هیولانیست که بالقوه محض است و از نیاید هر کاری که از طبیعت نیز آید

و نفس مفارق شده از بدن ثانی را بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده
و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن چنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر
اقناعی است بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده
شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است **دلیل دوم** شک نیست
که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند
نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه
بتمرین و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی
که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده
بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان
بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که در وی هستیم یاد ما افتادی و
بکار ما آمدی و اگر همیشه و هر کس را نبودی احیانا و بعضی از مردم را بودی
و حال آنکه بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل
اول **دلیل سیوم** اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن
دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال
آنکه نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عام حادث گردد یا قتل عام واقع شود
و بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود
و این دلیل بقوت دلیلین سابقین نیست **فصل هشتم از باب دوم**
**از مقاله اولی** در اثبات نفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون نفس



و رصد معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت
عدیمة الشعور صادر نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیت و ترک همان وضع
بعینه و ترک و طلب نسبت بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هرگاه طالب
باشد بحیثیتی باشد و هرگاه کاره بحیثیت کاره بخلاف نفس که ذی شعور و اراده است
پس تواند بود که شیء واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه او باشد
بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک
ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع
تابع شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل
جلب ملایم جسمانیست و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال
تجددی متحقق است و تخلخل و خرق در او در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت
جسمانی در و نبود و چه این هر دو فرع تاثیر و تاثر جسمانیست و تاثیر و تاثر فرع ضدیت
و انفعال تجددی پس اراده فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلیست که کار
نه مادی است پس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد
نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده
عقلی مستدعی مراد عقلی است و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود
مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در وی عدم و فقد نبود چه منافات شریست
عدمیست و چون در وی عدم نبود حاجت و فقد نبود پس باید مجرد باشد چه در
ذوات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه

نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکات امری بود مجرد از ماده ذاتا
و فعلا اما ذات مجرد معقول بحرکت متشوق نبود و متضمن کمالات غیر متعدیه از ذات
نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف
بمناسبت است پس حرکت بسبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک
تواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطه رسیدن نفعست از مبدا
بکاینات چه امور کاینات مستند است باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت ان کند
که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق
شود فیضان کمالات را و میتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد
چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود و بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست
اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه
بمبدا مجرد بود و حرکات مختلف باید که متشبه به متعدد باشند پس مبادی مجرده
متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود
متعدد نتواند بود بنابر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشند بعدد
افلاک کلیه بتوجه واجب الوجود متشبه بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب
سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است
نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستند می
عقلی دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لا بد است از
عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و ازین جهت ویرا عقل فعال گویند یعنی





بالفعل کردانند نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله
طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقولی که بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشند
و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه عقل عاشر واقعند
بازای انواع کاینات و اینها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل
فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل
شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد آرد بی انکه محتاج بکسب جدید بود و
حال انکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوتی از قوای نفس
مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی
ذهول و غفلت از ان ممکن نبودی پس دران وقت ان صور از ذات نفس
زایل شود و در عقل فعال باشد چه ان صور معدوم نتوانند شد و اگر نفس را ربطی
بعقل فعال بهم رسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی
رجوع بخزانه خود کند هر آینه در وقت بیاد اوردن ان صور معقوله محتاج
بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است
که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین در وقت نسیان نفس مر ان صور را حیثیتی
که محتاج بکسب جدید شود ان همان در عقل فعال مرتسم باشند لیکن ربط مذکور
نمانده باشد و معنی خزانگی بر طرف شود پس ان صور دران حالت در خزانه نفس
هم نباشند چنانکه در نفس نیست لهذا احتیاج بکسب جدید باشد و تسمیه این ذوات
مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است و بلسان شرع

ملائکه مقربین عبارت از ایشان باشند واحیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده
ومراد عقول مجرده است وافلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه
بان کنند وبجای خیال ما باشند وانها را نفوس منطبعه گویند وجمیع جزئیات که
درین عالم موجود شوند بنفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند

**فصل نهم از باب دویم از مقاله اولی** در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و
بیان لذات والام روحانیین وذکر سعادت وشقاوت حقیقیتین چون ثابت
شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده وقایم نیست بماده بدن پس موت و
فساد بدن موجب موت وفساد وی نشود وخود بخود نیز قابل طریان عدم وفنا
نیست چه طریان عدم بر موجود از امر ضد ومنافی تواند بود ومجردات را ضد
ومنافی نیست چه تضاد ومنافاة مخصوص اینجا وخصوصا عالم کون وفساد
است ونفس ناطقه واقع در عالم کون وفساد بتقریب تعلق ببدنست وگرنه
بالذات از جمله مجردات است وواقع در عالم مجردات وهرگاه فساد بدن موجب
فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد بدو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه وسایر
مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی واین که در قرآن مجید وارد
شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابو زید
نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیء از روی
تاکید در تصدیق گفت الان کما کان ومیتواند بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر نیز
نیز باشد باعتبار مستقبل از قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر

باعتبار



باعتبار ماضی وازل که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا
در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه کند وظاهر شود و
موجود اشیا دران لحظه باطن ومختفی گردد بسبب ظهور واستیلای وجود
حقیقی واجبی این مقدمه بتقریب مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم وگوییم چون
نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد
در علم وعمل وچنانکه مفارق شده از بدن واز عالم مجرد باشد از آثار آن هم
بحیثیتی که در ذات وی از آثار بدن واین عالم نمانده ورسوخ نیافته باشد وبآثاری
از این عالم آثار آن عالم که علوم وفضایل حقیقیه واخلاق وملکات حسنه است
راسخ گشته بالکلیه منخرط ومنسلک شود در سلک مجردات عقلیه وملتذ باشد
بلذات حقیقیه چه لذت روحانیست اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای
حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیزی آنست که قوت او بان افزاید
وقوت هر شیء بملایم وی فزاید ولذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم وملایم نفس
مجرد امور عقلیه وانوار علویست ومشاهده ذوات مجرده که در حسن وبهاء هیچ
چیز بان نرسد واگر مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از
امور شهویه وغضبیه در حقیقت لذت نیست مگر راجع شود بدفع الم وباوجود
این تکرار واستمرارش موهم دخل باشد وبر تقدیری که لذت باشد شک نیست
که مخلوط وآمیخته است بمکاره والام غیر محصور ولذت صرف محض خالی از کدورات
در نشاه دنیا وعالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام

فرموده که چیر الم از جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب
چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که یا ابن رسول الله چه چیز است
که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که آن چیز راحت در دنیا چه راحت
در آخرت مخلوق شده و مردوش در دنیا میجویند و این طلب ابدیت قال پس چون
نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم برسد هر آینه در آن لذت جاوید
بماند و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و اینست حقیقت
سعادت که موعود است برای مومنان و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای
متقیان و وجود جنت جسمانی نیز محققست اما سعادت این طبقه اعنی کاملین
در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست
و اگر والعیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات
سابقه و تصدیقات حقه در و حاصل نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات
ملکات فاضله و اخلاق ستوده در و رسوخ نیافته و بازای اینها آرای باطله
و اعتقادات فاسده در و مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی در املکه
گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه و بداخلاق و عادت کرده و مع جمیع
ذلک شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود و چون کور
افتد و هیچ ملایم جوهر خود با خود نه بیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که
ملایم و لذیذ مینداشته کوتاه گشته و طریق وصول و نیل شهوات حسیه و هوسات
و لذات بهیمیه و سبعیه بالکلیه بسته و کردیده و در غبت هران و فار عاران

الغی



در نفس او نیشها دوانیده و هر یک از آن افعی جانگزای شده سر در جان بیچاره
نهاده هر آینه و یرا در این حالت المی روی نماید و عذابی فرو گیرد که نسبت آن
الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد
باین آتشها و در این وقت بداند حقیقت آنکه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش
دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بآن
منتفع توانند شد و اینست شقاوت حقیقی و حقیقت نار که مادی کفار و فجار
و مثوی المتکبرین الاشرار است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه
بفضله و کرمه و آنکه بیان کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنة و نار معنویست
که وصول بآن و دخول در آن بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما لذت
و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور
خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و بالعکس در خسران علم و عمل
اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن اعنی جهل مرکب و شرارت
باشند و از ینجا توان دانست حال متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم
مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال
صالحه متالم و نادم تالمی و ندامتی بغایت و نور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه
تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ
سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود و در رحمت الهی ادراک مآل
حال و عاقبت احوال ایشان کند و منسلک در زمره طبقه اولی گردند و اما حال

کاملین در عمل مفرطین در علم که از اهل شعور و درکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه
و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده ان عمل کرده باشند چنانچه
بکار ایشان نیاید بهمین قدر باشد که از بواعث اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم
همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از انست گرفتار باشند
و تواند بود که اگر تقلید محققان کرده باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ
ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین باشند از ان نیز نجات نخواهند داشت واما
حال کاملین در عمل قاصرین در علم که ایشان از اشعوری و دکائی بود که بان تحصیل
علوم حقیقیه توانند نمود و بتخصیص که تقلید محققان کرده باشند ایشان از عذابی و تألمی
اصلا نبود چه از طریق عمل با بعوض مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز تالمی نباشد
چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور بان ایشان را حاصل نشده که از فقدان
ان المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند و ایشانند مراد از
بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله اما نفوس ساده محضه و عقول هیولانیه که خالی
باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی رفته اند
بهلاک و فنا دین نفوس بعد از فنا بدن بسبب انکه قوام و فعلیت نفس بصور علمیه است
چون این نفس بالقوة محض است و خالی از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی نباشد
که تواند باقی بودن و این مذهب را شیخ ابو علی سینا و غیر او از محققان
ضعیف دانسته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس
از و خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن

صحیح



صحیحست اما انکه نفس طفل در هر سنی که باشد پیش از سن ترعرع و تمیز البته علوم
بدیهیه در وحاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است و میتوان گفت که علوم ضروریه
چون فطریست بالفعل نبودن انحال اعنی در وقت تعلق منافات با بالفعل شدن
در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل بودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به بودن
لازم نزاد نبودن را انکه میتواند بود و باشد و مشعور به نباشد بسبب انکه
اشتغال با مور بدن که هنوز در کمال ضعفست حجاب شود و مانع گردد از مشاهده
علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ که نفس ناطقه همان
که موجود و حادث شده حاصل شود ادراک علم بذات خود بالفعل چه نفس بذات
خود مدرک ذات خود است و باین علم او در اقوامی و تقرری ثابت شود که بقای
او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فانی
شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم
الامم یوم القیمة ولو بالسقط و با نجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خود شناسی
بود بفضل الله و توفیقه **مقاله دویم** در علم خداشناسی و مقصود ازین
مقاله در سه باب مبین شود **باب اول** در اثبات واجب
الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یکانگی و سبحانه و در و چند فصلست
**فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم
مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی
وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی معنی موجود و معدوم

ومن حکیم یوم

مقاله دوم

باب اول

فصل اول

بعربی است و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معینست بدیهی التصور و جلی
ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه
او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آنچه خواهد بود و مراد از
عدم معنی است مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و آگاهانیدن و التفات فرمودن
نفس سامع بسوی آن معنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم
چیست ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه است و یا در خانه
نیست از لفظ است و نیست چه مراد تست و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن
زید در خانه زیاده از بودن و نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه
کسی گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و
عدم نخواهد مگر همان بودن و نبودن غایتش در اول ظرف بودن و نبودن
که خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است
مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول انسان را که تصور
کند انسان لا محاله در تصور و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد
و مرادش از موجود است آنست که انسانی که در تصور منست در خارج از تصور
من بلکه خارج از همه تصورها نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدوم است
آنست که عنقایی که در تصور منست در خارج تصور من و همه تصورها نیست و
ازین بیان گرامی روشن شد که وجود در همه موجودات یک معنی است و همچنان
معنی عدم در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود



و هر معدوم که گذاشته شود حکم همان خواهد بود و پس وجود مشترک معنوی باشد
نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسمست بوجود خارجی و وجود ذهنی
و وجود در هر دو قسم نیست مگر یک معنی و تفاوت بخارجی بودنست و ذهنی بودن
و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باید که بتاملی ظاهر شود که معنی وجود یعنی
معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات چه هرگاه
گوییم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قایم بذات
زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج
صفتی است قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنیست
که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن در آید
از ملاحظه زبر بودن در خارج سما مثلا نسبت بارض بی آنکه صفتی قایم باشد در خارج بسما
که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت
و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست
که بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشا انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا
معنی فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این
نیست مگر بسبب این که سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی
فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از
تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است
که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد

پس آن حیثیت را که از ملاحظهٔ وی معنی اعتباری در ذهن درآید منشأ
انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباریست اما نه اعتباری
محض و الا بایستی که از ملاحظهٔ عنقا نیز این معنی در ذهن درآمدی بلکه اعتباریست
که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت که در انسان است مثلاً و در عنقا نیست
و آن حیثیت صادر شدن است از علت چه انسان از علتی و سببی است که صادر شده
از آن علت سبب ماهیت انسان و عنقا را نیست سببی که علت صدور وی باشد و صادر
شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسان صادر شده
از علت که تصور کنیم در ذهن ما درآید بودن انسان در خارج و همین بودن انسان
در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان
در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد
که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسانست از علت و این نوع
اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر
اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در
خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند
و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود
لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره
الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شیٔ است
باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیٔ است باعتبار شیٔ دیگر

و را



و راجعست بوجود این شیٔ دیگر برای شیٔ اول و همچنین عدم لغیره مثلاً معنی الانسان
موجود کاتبا وجود کتابت برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم
و سلب کتابت از انسان پس این اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیٔ ثابت
برای شیٔ اول یا از شیٔ اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین اعتبار سبب
محمول شدن شیٔ ثانیست بر شیٔ اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر قضیه
که موجود و معدوم در وی محمول باشد و شیٔ موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم
فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که در وی محمول شیٔ باشد
غیر موجود و (معدوم) محمول مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در آن
قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا چنانکه
گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگر محمول می مانند اما محمول نیست
بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه
نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابت
برای انسان و عدم کتابت از انسان و آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم
هیئت حال و وصف اشیا اند و شیٔ بایشان متصف شود و منقسم گردد
بموجود و معدوم و خود بآن حیثیت که حال شیٔ اند قابل نیستند که موصوف شوند
و منقسم گردند بموجود و معدوم چه ایشان ازین حیثیت حال شیٔ اند نه شیٔ و شیٔ

شئ اند نه شئ و شئ باید تا موصوف شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در
ذهن در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال شئ اند و اعتبار
کند ایشان را شئ تواند بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شئ باشند اما شئ
بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم اما ماهیت عبارتست
از چیزی که از شأنش باشد اتصاف بوجود و عدم پس هم شئ که وجود و عدم
حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت و وجود از این حیثیت
که وجود است و همچنین عدم از این حیثیت که عدمست مقابل هم باشند بحمل مواطاة
یعنی شئ شخصی واحد باعتبار واحد تواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه
تواند بود که ماهیت باشد و موجود و یا وجود باشد و یا ذو ماهیت و لفظ ماهیت
را اشتقاق کرده اند از ما به الشئ هو هو یعنی آنچه شئ بان شئ است و هر شئ ماهیت
باشد اما نظر با فراد ذاتیه خود نه نظر با فراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا
معنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر
بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و
هذا الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسانند بلکه
از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را با وجود خارجی
اعتبار کنند یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس
حقیقت ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لابشرط وجود در خارج
و اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا

یعنی اعم



یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم است
اما نظر بایشان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگرچه بحسب
ذات متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع نظر از امور
خارجه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود از آنکه وجود ضروری باشد
او را و یا نه در تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از این نبود که عدم ضروری بود
وی را یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد چه احتمال ضروری بالذات بودن وجود و عدم هردو
با هم بدیهی البطلانست چه وجود و عدم با هم مقابل‌اند پس اجتماعشان محال باشد بالضرورة
اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلق نیست
پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم
دویم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیوم
را ممکن الوجود گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند جهت را و شک نیست که جهت
قابل اتصاف بهر کدام هست پس هرکدام ممکن باشد مر جهت را پس وجود ممکن باشد
جهت را پس و شک نیست چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم
معتبر است نیز جواز هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود
ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لامحاله عدم ممتنع خواهد بود
مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که او را نباشد وجود مر او را بهیچ تقدیر از تقادیر
ممکنه و لامحاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری
نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما

مراو را نظر بغیر کرده ضرورت دایمی ولامحاله هر کدام جایز خواهد بود مراو را

## فصل دویم از باب اول از [illegible]

در ذکر خواص واجب الوجود و آنکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتهاست که با آن
دیگر نیست اما خواص وجوب اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند
بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزای
خارجی باشد چون هیئت و سریر و مرکبات عنصریه و امثال آن و خواه ذهنی چون
مرکب از جنس و فصل اما در اجزای خارجیه توقف ظاهر است و اما در اجزای ذهنیه
اگرچه اجزاء ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن درآید عقل او را تحلیل کند باجزائی که
هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار
عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز ازین حیثیت که مرکبست
ذهنی و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما ممکنست که
وجود اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه
راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر آینه موقوف
باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب موقوف
باشد بوجود اجزا پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود قطع
نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد ذات خود موجود باشد پس
مرکب واجب الوجود نتواند بود **خاصیت دیگر** آنکه چیزی مرکب از واجب
الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزاء خارجیه منحصر است در مادی و صوری



واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود
هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود حیثیتی باشد که بالقوه باشد هر آینه
ممکن الحصول باشد برای وی والا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود قوه و استعداد
آن امر باشد و حال آنکه بالفعل موجود است و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر آینه
مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضا اگر امری
برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر ورای ذات
واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل پس آن جهة بالقوه نتواند بود
چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر موقوف بامری دیگر باشد
هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات
واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جزو
صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود
منافی وجوب وجود است و اما ترکیب ذهنی بنابر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و
مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد **خاصیت دیگر**
آنکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه
معلول ذات او باشد نه معلول غیر و الا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر و چون
معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت
بالوجود بر معلول محققست پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود
مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم

در ان وجود و تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بطلان او و بطلان دور جمیعاً
باید انست ایند و معنی وجود واجب عین ذات او بودن انست که نفس ذات
واجب بذاتها منشاء انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی
ولابدست او را از منشاء انتزاع پس هر ماهیتی که منشاء انتزاع وجودش غیر ذات
او باشد گویند وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشاء انتزاع
وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب
والا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل ان نیست که عین ماهیتی باشد که
موجودست در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد
باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر ماهیت خواه
در ممکن و خواه در واجب و باید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین
حقیقت اوست در خارج مهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن
چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه ماهیت
در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد
بلکه منتزع از وجود خارجی در آید و هرگاه کنه خارجی در ذهن نتواند در آمد پس
مهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت مهیات از عوارض منتزعه باشد
مگر در یکی مهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج از
حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشاء انتزاعش حقیقتش از
وجودش نمود تا مهیت حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا مهیت از واجب الوجود

عین حقیقت واجبست پس
نتوان انتزاع کرد





منفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای مهیت بود
باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه چنانکه مهیت در موجودات ممکنه
از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیت از عوارض
نیست مگر بهمین که ذلک مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود از
بی ملاحظه امر خارج پس مهیت امر واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها
عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر آینه از حقیقت بذاتها
منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط من جمیع الجهات بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم
مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در عداد بدیهیاتست پس ماهیت واجب
عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشاء انتزاع وجودش
عین حقیقت اوست در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید
بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه مهیت شیء را گویند که غیر وجود باشد و
تواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی مهیت باعتبار وجود باشد اما نه تعقل کنه
باین معنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل
نتواند شد در ذهن **خاصیت دیگر** انست که وجود واجبی قابل تکافو نیست
و معنی تکافو تلازم در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و
وجود ذهنی است و تلازم بودن دو شیء است باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم
و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب ان رابطه هر یک از دیگری منفک
نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشد و این معنی اگر در وجود خارجی

خاصیت دیگر

اتفاق افتد ان را تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از انست متحقق
باشند تضایف خوانند پس تضایف بودن دو شیء است بحیثیتی که تعقل احدهما بتعقل
دیگر باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از انها متعقل شود مگر نظر به یکی چون ابوت و
بنوت و تکافو بودن دو شیء است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق
نشود مگر نظر به یکی پس بنابرین تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی
و یا میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را و
بالعکس و احد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر ان معلول دیگر و بالعکس
و علت تامه و معلول وی باهم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت
بالذات متقدم باشد بر معلول اما بر جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند
پس علت و معلول مطلقا باهم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند
و واجب الوجود را با ممکن الوجود ذی تکافو نتواند بود و تکافوی خارجی نه تکافوی
علی الاطلاق اما این که تکافوی خارجی نتواند بود بسبب انست که ممکن الوجود معلول
تواند شد و میان علت و معلول تکافوی خارجی باشد اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود
بنابر انست که واجب الوجود را متقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب
الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافو مطلقا نتواند بود و مراد ما از نفی تکافو در
وجود واجبی همین است و دلیلش انست که واجب الوجود چون معلول نمیتواند
بود پس هرچند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر که احد الواجبین متحقق است
واجب دیگر نیز بالفرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافو همین





قدر کافی نیست بلکه لابد است ازین که هر یک نظر بان دیگر متحقق باشند چنانکه در تکافوی
خارجی میان علت و معلول چه علت ازین حیثیت که علت است نظر بمعلول ازین
حیثیت که معلول است واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است و
هیچ یک از واجبین نظر به یکی واجب التحقق نتواند بود چه هرکدام نظر بذات خود
واجب التحقق اند پس اگر نظر به یکی نیز واجب التحقق باشند لازم اید که وجوب
تحقق که امر واحد است مستند بدو علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی
البطلان است و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد
لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد
امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من حیث العلیه است و وجوب تحقق علیت نیست
مگر نظر بمعلول **خاصیت دیگر** انست که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهومیست
کلی اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان
افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت
وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت
نوعی و نه عرض عام با انکه هیچ مفهوم کلی خالی ازین اقسام ثلثه نتواند بود و منافی
نیست بسبب انکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلقست اعم ازینکه موجود باشند
در خارج یا مفروض باشند در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشد
در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل برینکه
مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود انست که اگر مفهوم واجب الوجود

جنس باشد و جنس بالجمله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزوی
دیگر که فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص
واجب الوجود امتناع ترکب است و اما دلیل برین که مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند
بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا
و تمام ماهیت هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بسبب عوارض مشخصه است
که عوارض مشخصه که عارض هر فرد شود و واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج
باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن
محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالعرض در ضمن
فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علتش در ان فرد
نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از
ذات لازم آید که ان فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد
پس ان فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد
پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد
لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد
چه آنچه متعدد است اعنی افراد ازین حیثیت که افراد است واجب نیست و آنچه
واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل برین که مفهوم واجب
الوجود عرضی نمیتواند بود آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات
واجب است و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن

پس ان



پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرضی نمیتواند بود و اما شبهه مشهوره
بشبهه ابن کمونه و اتم تقریراتش آنست که کسی گوید معنی وجود عین ذات بودن
چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشا انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در
خارج محقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل میشود در ذهن
عین حقیقت خارجی باشد پس بنابرین تواند بود که دو واجب الوجود باشد
که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد
منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ ما به
الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید ترکب هر کدام از جنس و فصل
یا احتیاج هر کدام در تشخص امری خارج از ذات جوابش آنست که چنانکه دانستی
که حقیقت وجود اعنی منشا انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی
نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود معنی
واحد غیر مختلفست پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید
که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت
چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی التحقیق
مگر نیست منشا انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی
واحد غیر مختلفست منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد
غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از
اجلای بدیهیاتست خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش

عین ذات اوست و بیانش انست که تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم
ضم شود ان مفهوم را جزوی و معین کرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که
صادق میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتواند
بود دیگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص
شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق
بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از
کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع ان خصوصیات در ذات
دیگر یافت نشود اگرچه بعض از انها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل
ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را
بر افراد کثیره و این مفهوم باعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحده باین اعتبار جزوی و
تشخص باشد و مانند این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند
بود که جزوی بودن و صادق نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم
خصوصیات باشد که اگر ان خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات
دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و ان علت
نتواند بود که غیر ذات واجب باشد والا احتیاج واجب لازم شود بغیر و
نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد
و موجود تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب





علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این
محالست چه اگر ان تشخص همین تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص
دیگر باشد نقل کلام در ان تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب
بنفس ذات خود باشد و ازینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیه کلیه نتواند بود که
او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین
ذات باشند و بباید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخصست
چه ماهیت معروض وجود کلی و جزوی شود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد
مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض وجود انسانست ماهیت کلی و ماهیت شخصیه
زید که معروض وجود زید است ماهیتی جزوی است اما ماهیت معروض تشخص
انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص زید بعینه
تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید
نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه
وجود زید ازین حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع ماهیت انسانست
با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل سیم از باب اول از**
**مقاله دویم** در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان انکه ممکن
الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم
نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح و انکه ممکن الوجود را نیز خاصیتهاست که
در غیر او یافت نشود و از جمله انکه ممکن در هر کدام از طرفی وجود و عدم محتاج است

بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و چون مساوی رجحان
احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضروره و الاتفاق محال باشد و چون
محتاج بمرجحی و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد
و همین است مراد از علت و ایضا اگر قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود
هر آینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در
حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش
ذاتی باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین
بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهی است چنانکه گذشت و در دو حالت
نیز نتواند بود و الا لازم آید انقلاب وجوب و امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات
الثلث بان دیگر محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافی باشد همیشه
کافی خواهد بود چه کفایت ذاتی بهیچ چیز بر طرف نشود بالضروره و الا عدم کفایت ذاتی
بر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات
کافی شود و کل ذلک بالضروره العقلیه و گاه باشد ناقصی شبهه کند و گوید واجب الوجود
آنست که وجود در حد ذات خود برای او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در
حد ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچ یک از وجود و عدم
در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس ازین که وجود مثلا برای ممکن
در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن
البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگر چه واجب نیست





اما اولی باشد اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت
ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهت آنست که از تحقیقات سابقه روشن
شد که واجب آنست که نظر بذات او کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از و منتزع
شود و در منتزع شدن وجود از و محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی
و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از و منتزع شود و ممکن الوجود آنکه
نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما
محتاج باشد بضم غیری پس گوئیم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بی
ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع نظر
از اغیار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر ازین نیست و چون
نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه
معنی واجب الوجود غیر ازین نیست پس آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود
نام کرده در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام
نیست بلکه در حقیقتست چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم
شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه آنچه را اولویت نام
کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت
متصور باشد گوئیم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی
از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود
و صدور او از علت واجب نشود و چنان نگردد که نشاید که علت او را

موجود نکنند هرآینه موجود نشوانند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت
موجود تواند شد خالی ازان نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد بود
یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب وجود
امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بودی
که بجای این که وجود واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم واقع
شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت مفروضه مرجح
کافیست جواب گوئیم که چون تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت
شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفی
تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه با ذات
ممکن باشد و اگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام دران اولویت کنیم و اولویات
غیر متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات
غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز
العدم باشد پس وقوع وجود و عدم و وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید
وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات
ممکنه غیر متناهیه با ذات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان
ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلمست اما بداهت بطلان ترجیح
بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله
بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته‌اند جواب گوئیم که بطلان ترجیح مستلزم بطلان ترجح است





چه ترجیح لازم ترجح است در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد
و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق ترجح است نه
ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست
و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفاست بسبب
جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمیز تام میان شی و شبیه وی و میان
مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع اشتباهات که موجب شبهه
مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار عاقل و اما
بتجیح فعلی بر ان فعل و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است
و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدده است
از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند درین که اختیار ترجیح فعلی
بدون مرجح از و ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد

## فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم

در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارتست ازان و بیان
معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب
اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده‌اند که بعضی ازان معانی متعارف اهل عرف عام
نیز هست و مقابل تقدمست بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق کرده میشود
نوع اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول
خود و آن بودن شی است بحیثیتی که هرگاه شی دیگر که موخر بود اطلاق میشود

موجود شود البته باید که این شی موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شی دیگر موجود
شود و این شی موجود نباشد اما بر عکس بود باشد یعنی چنان شود که هر گاه که این
شی موجود شود البته آن شی دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شی
موجود باشد و آن شی دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع
و بحسب خارج هر دو باهم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت
قلم بی حرکت یدی که قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز
عقلی نتواند بود که واقع باشد این که یدی که قلم در دست حرکت کند و قلم حرکت نکند
بلکه در خارج و واقع حرکتین معاً موجود باشند **دویم** مقدم بالطبع و آن
تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شی است بحیثیتی که عقل تجویز
نکند که شی دیگر که متوقف بر و اطلاق میشود موجود باشد مگر آنکه این شی موجود باشد
و گاه واقع شود که این شی موجود باشد و شی دیگر موجود نبود و فرق این معنی
و معنی اول همان باشد مانند توقف تقدم واحد بر اثنان چه عقل تجویز وجود اثنین
بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه
و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح
حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم
بالعلیه **سیوم** تقدم بالزمان و آن بودن شی است بحیثیتی که وجود او با وجود
شی دیگر که متوقف بر و اطلاق کرده میشود جمع نتوانند شد چون تقدم آدم بر نوح علی
نبینا و علیهما السلام **چهارم** تقدم بحسب مکان و از آن تقدم بالرتبه نیز گویند

سیوم

چهارم





و آن چنانست که مکانی را اصل متوجه الیه و با مجلس مبدا المحدود قرار دهند و چیزی را
که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد
از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دور باشد
از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری به منزل در این مثال
مکان اصل متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز
اطلاق کنند چه در ابتدای زمان یا آن مفروض در زمان مبتدا محدود باشد
**پنجم** تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه آنجا
نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در وست بمنزله مبدا المحدود است و لفظ
تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بوده
و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن
بسوی تقدم بالعلیه و درین پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و
خلافی که هست درین است که تقدم منحصر است درین اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست
حکما قائل بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و از آن تقدم
بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر
امروز و تقدم پارسال بر امسال ازین قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان
تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با موخر جمع نتوانند شد
و مناط عدم اجتماع در وجود زمانست که امریست متقضی غیر قار الذات پس
بالذات این تقدم در اجزای زمان یافته شود و بواسطه زمان در اشیای

پنجم

که در زمان موجود باشند و بباید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در
مفهوم شترکند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در
امری که آن امر ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آن
که ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و مافیه السبق نیز گویند
پس ملاک در سبق بالعلیه وجود است چه وجود ثابتست برای علت پیش از آنکه ثابت
باشد برای معلول و ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آن که ثابت باشد برای
علت اما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد و در سبق
بالطبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم
نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت
وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شود بلا فصل اثنین

برای اثنین بعد از ثبوت وجود است م

موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت
ید بعدیت بی فاصله همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود حرکت
قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی
پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم
تراخی است و میان ملاک سبقین و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی و سبق بالعلیه
و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدا محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است
برای قریب بصدر بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر و ثابت نمیتواند بود
برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک سبق بالشرف

[illegible]



ثبوت شرافت است پس هر شیء که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری را نباشد و دیگری
را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شیء را حاصل باشد آن شیء سابق باشد بر آن دیگر
و متعین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکلست و بباید دانست که تقدم
بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد که عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی
حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است و عدم مانع که قیاس بوجود معلول
و انعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک
در این تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات
ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق
در خارج نیز تواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت
وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی
باشد و سبقتش بر وجود سبق زمانی آن حدوث را حدوث زمانی گویند و
مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم ذاتی و سبقتش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی
و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث
زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقتش بر وجود در حوادث ذاتیه
خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از
خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ
شیء نتواند بود هرچند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم بر وجود شیء چه وجود
از جمله لواحق شیء باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بر حیثی از وجوه بذات

شی از جمله لواحق ان شی باشد. و لواحق شی متاخرست از شی و لاحقست بعد از
مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدمست بر جمیع لواحق خود پس جمیع لواحق و اعتبارات در مرتبه
ذات مسلوب باشند لان المهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهومست
از لیست اگرچه از جمله اعتبارات و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظست بعنوان سلب
و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند
و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهرست میان سلب
باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول اقتضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و
تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم با
الطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر
بذات فرع و فرع لا محاله محتاج و موقوفست باصل پس هرگاه که علت وجود ممکن در
مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن در
مرتبه ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و
در مرتبه ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهرست و اما از غیر بسبب
آنکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علتست و علت چون در مرتبه ذات نیست پس
عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم
علت نیز از جمله اعتبارست و هر غیر که نسبت داده شود بذات از جمله لواحق متاخره
از ذاتست پس ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم عرضی
که نمیتواند داشت عدم ثابتیست که از اعدام عدولی گویند چه عدمی که از جمله لواحقست



عدم عدولیست نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه
عدم بمعنی سلب بسیط از جمله لواحق شی که واجبست تاخرش از شی نیست چنانکه اشاره
بان شد پس عدم سلبی بسیط در مرتبه ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از
عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است هر آینه سابق است بر وجود
ممکن که لاحق و متاخرست از مرتبه ذات ممکن چه مامع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس
وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این
مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب
کلمه طیبه بطریق دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب
حیرتی و اضطرابی عظیمست و کلام شیخ ابوعلی سینا در بیان این مطلب در نهایت
اجمالست و از بیانی که ما درین کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق ان کلام کسی که طالب
ان باشد تواند رسید و من الله الهدایه و العصمه **فصل پنجم از باب اول**
**از مقاله دویم** در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از
احوال انها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شی را
و افاده کند قوام شی را ان مفید علت گویند و ان شی را معلول پس مفید وجود علت
وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود نارست که مفید وجود حرارت
و افتابست که مفید وجود ضوء نهارست و مانند اینها و مثال علت قوام جنس ماهیت
هیئت باشد و فصل هیئت و همچنین ماده شی باشد و صورت شی و علت مفیده
وجود اگر وجود افاده کند وجود شی را از افاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث

و داعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء از اغایت و علت غائی خوانند پس علت
غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افاده وجود باشد مثال علت فاعلی
نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفعی را بوی چه تصور نفع
باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت هیئت اگر هیئت با آن هنوز بالقوه باشد
و بالفعل تمام نباشد از اعلت مادی و علت قابلی نیز گویند چون پاره چوب
نظر بسریر و اگر هیئت با آن بالفعل تمام باشد از اعلت صوری خوانند چون هیأت سریر که
قایت پاره های چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده
وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و
گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا معدوم شدن امری که مانع باشد
از افاده وجود یا قبول وجود و از ارفع مانع خوانند مانند زوال ضدی برای موجود
شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی
معاً و از امعد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق
لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه اینها را مدخلیتی در علیت باشد پس
منافی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و بباید دانست که هر معلول
محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند
بسیطی که صادر شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که
صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود
از فاعل موجب و اگر محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار

وفاعل



و فاعل اگر فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده او را فاعل موجب گویند و اگر
بشعور و اراده بود فاعل مختار گویند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و
انقضای مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد
بتجدد استعدادی ماده و سبق وقتی و زمانی محدث و مکوّن و فعلش را احداث
و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص
بتکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات و الحیثیات از وی
صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر
شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید این هست و محقق طوسی
قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابد هست از
خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از وی صادر شود و شیء با خصوصیتی
معین از جهتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از
همین جهت بعینها با شیء دیگر نشود پس اگر معلول دیگر از وی صادر گردد بخصوصیت
دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف
فرضست و اختیار فاعل مانع ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد
وحدت و اختلاف در ذات نزود موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل
هرگاه تام الفاعلیه باشد و تأثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و یا جمیع ما یتوقف
علیه التأثیر او را حاصل باشد از اعلت تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف
معلول از وی ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تامه باشد و موقوف بر امری او

از امور نباشد و جمع ذلک زمانی یکدیگر و معلول از و صادر نشود و در زمانی
دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول در وقت دیگر با امکان
صدور او درین وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود برین وقت و این ممتنعست
چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول
منافی یکدیگرند در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که مکثر ذات موضوع
توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته شد
و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری
چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی
ماده است نظر بصورت جسمیه و علت مادیست نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست
نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده
اعراض باشند اما علت مادی نباشد چه مرکب از ماده نیستند و صورت و حکما گویند
هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد. و مراد از امکان استعداد
باشد که از امکان استعدادی گویند و آن امری باشد وجودی که بجهت آن نزد
دیگر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه متساوی نسبت است بطرفی وجود
و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجح وجود کافی
باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود و الا لازم آید که علتش تام شده باشد
چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان
ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد از امری که منضم شود با امکان ذاتی تا مرجح





طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول
باشد تا موجب آن باشد که زمانی در میان درآید که در آن زمان معلول معدوم
بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق
باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرِّب ممکن است بطرف وجود
باید که او را نسبتی و تعلقی باشد بآن ممکن و الا بالضروره مقرب او بوجود نتواند
بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امریست وجودی
تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن
باید موجود باشد که او را اختصاصی بآن ممکن بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود
در ممکن و یا محل وی و وجود حال بی وجود محل منحصرست در هیولی و موضوع
پس اگر ممکنی که کلام در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولای وی پیش
از او موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود
موضوعش پیش از او لازم بود و مراد از ماده درین مقام اعمست از هیولی
و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از اینجا نیز
معلوم شد که هیئت یا صورت خواهد بود و یا عرض و آن امر مقرب نیز عرضی
خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده سابقه حادث که استعداد آن ماده باو
تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله مسبوق
باشند بماده متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت
بآن متلبس بوده و علت غائی علت غائیست بوجهی دیگر چه علت فاعلیت فاعل

ممتنعست و محل صح

وداعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون وجودش در
خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است
و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه که مبادی قریبه انها طبایع عدیمة
الشعور اند مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند اثار صور معدنیه و افعال قوای نباتیه
علل غائیه ثابتست که مقصود و معقول مبادیست که وجود تابع ایشان هست با نتایج
علت غائی لازم نیست که مقصود مبادی قریبه باشد بلکه همین که مقصود علل بعیده باشد
کافیست چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسوره است پس فاعل
حرکت حجری مثلا طبیعت باشد بتوقی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که
رسیدن بهدف مقصود طبیعت حجری نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه
مقصود رامی است که علت بعیده رمی است و اینمعنی رمی را از علت غائی
داشتن بیرون نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع
مشتملست بر انها فاعل قریب ان افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد
شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان
علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بان خصوصیت معلول از علت صادر
تواند شد و ان خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد بدون معلولی دیگر
پس ان خصوصیت معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار
امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بان امر مشترک
که امر واحد است پس علت مستقله واحده نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند

بان



باین طریق که علتی معلول علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از و علتی دیگر و ان
سلسله منتهی شود ببعیده و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه در مابین
بعیده و قریبه بود متوسط گویند و متوسط متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه
را تسلسل گویند و اگر علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم برگردد
دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطلست
اما دور بسبب انکه مستلزم تقدم شی است بر نفس خود که بدیهی البطلانست و اما
تسلسل بر بطلانش دلایل بسیار هست و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم
اول برهان تطبیق و ان جاریست بر امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه مجتمعه
در وجود و متصلات قاره و تقریرش انست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه
جایز باشد سلسله بهم رسد مشتمل بر اوائل غیر متناهی که هریک از ان اوائل غیر جزء اخیر هم
علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء تحت پس ان سلسله
فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و ان هر دو سلسله
اگرچه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند که در
نظر عقل جدا باشند از هم و عدد احاد یکی از ان دو سلسله که سلسله معلولات باشد
افزون بود از عدد احاد سلسله دیگر که سلسله علل است بواحدی که ان معلول اخیرست
چه او معلولست و علت نیست و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله
علل را بجزء اول از سلسله معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول سلسله
علل بازای جزء اول از سلسله معلولات و در برابر اوست چه ان علیت بازای این

این معلولیت است و جزو دویم بازای جزو دویم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و
خواه نه که انطباق واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی
باشند و سلسله معلولات در ان طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد
لازم آید که عدد احاد سلسله علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلانست پس
واجبست انتهای سلسله معلولات و چون منتهی شد سلسله معلولات لازم آید انتهای
سلسله علل نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل نشود مگر بواحدی و زاید بر
متناهی بواحدی و بالجمله بقدری متناهی بالضرورة متناهی است و اجزای این برهان
در متصلات ظاهرتر است و طریقش انست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه
از هر دو طرف و خواه از یک طرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از مبدا ان خط
الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از مبدا از بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم
الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی از ان خط
که خواهیم فرض کنیم و از ان نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه
اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دویم چون جزو خط اولست مغایر او
مغایرتی که جزو راست نظر بکل و بعد از ان تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لامحاله
خط اول متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دویم نیز متناهی
شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضرورة متناهیست و از تقریر این برهان
ظاهر شد که اجزای وی موقوفست بر اینکه اجزای سلسله و همچنین اجزای فرضیه متصل
همه مجتمع باشند باهم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات و

زمان



برهان تضایف

و زمان و حرکت متصور نیست دویم برهان تضایف و ان جاریست در هر چه
اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشند بوصفین متضایفین چون علیت و
معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند ان پس در متصلات جاری نتواند شد و
تقریرش انست که گوئیم هر یک از اجزای سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصفست
بعلیتی و معلولیتی و معلول اخیر متصفست بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت
متضایفانند و متضایفان متکافیانند در وجود یعنی بازای هر چه از احد المتضایفین
موجود باشند واجبست موجود بودن مضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسله مفروضه
علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در و معلولیت موجود است
بی ان علت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که متصف بمعلولیت نباشد
و علیت ان علت بازای معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت
معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است فردی از علیت که مضایف دیگر است
موجود نباشد و این محالست و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع
در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروطست
باین هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب انکه بدون اجتماع اجزا از سلسله
معدومات باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد مرتفع
است که انها را تحقق یابند یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض
منتفیست و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز
از نیست که بعضی متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب انکه اعتباریات

منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع
عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین آحاد بجهت مفروضیت مراتب عدد و تعین
آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت بآحاد معینه فرع اینست که بعضی از آن آحاد متعین
باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت
و همچنین پس اگر ترتیبی بشرط در واقع میان آن آحاد و یا ترتیبی در آن آحاد اعتبار کنیم
معدود عدد عشره تواند شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود
که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدان اعتبار ترتیب عشره
بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی ما دامی که غیر مترتب باشند غیر متناهی
بالفعل نمیتواند بود و اعتبار ترتیب نیز اگر کنند الی غیر النهایة اعتبار نتوان کرد
بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم
تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در وی راه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر شد
فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر
متناهی غیر مترتب بتوهم آنکه عدد عارض آن شود و بسبب عروض عدد ترتبی
که در عدد هست در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند
لیکن دلیل وافی باثبات آن نکنند فصل ششم از باب اول از
مقاله دویم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای
عالم از ملیین و غیرهم متفقند در حدوث عالم یعنی جمیع ما سوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت
بعدم و اختلافی درین نیست و خلافی که هست درینست که عدم سابق ذاتیست

یا زمانی



یا زمانی حکما برانند که عدم ذاتیست و متکلمین بر آن که عدم زمانی و کلمات انبیا
علیهم السلام و حکمای اقدمین مطلقست در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی
حتی آنکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از وی نبوده
و سببش آنست که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث
ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه
اظهار مراد قدما و این معنی را بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو
نموده با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو
با اقدمین از این مقوله است چنانچه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرایین
بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین تصریحی باحد
الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن همینست که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش
علمای متکلمین از قدما و متاخرین متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه
باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکلست
و اجماعی که محققست بر مطلق حدوثست بی تعیین بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که درین
باب ایراد نموده اند بغایت ضعیفست و حکمای متاخرین که قایلند بقدم زمانی و
شبهه ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و تحقیق آنکه بعد از آنکه معنی حدوث و
که سبب احتیاج عالم بصانع نیست مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین
ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست بل منازعه درین مسئله از دو وجه کجی بیش
دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگر آنکه است از زمان

در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی
که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن
با هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی
را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع ندانسته بلکه حدوث زمانی را تنها یا منضم با امکان علت
احتیاج دانسته لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده
اتمام آنها بدر نتوانسته آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی اجماع نیز
بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست
موقوف علیه حجیت اجماعست بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوفست
بثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود
نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی باشد نه امکان تواند بود
که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی باشد و چون امکان
تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل و در محل نزاع دویم
حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر التحقق است
و این معنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه
حق انتهای امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم
زمانی همانست و آنرا زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشأ انتزاع
ندارد اختراعی محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی باید باشد چه وجود
باری منزه ازانست که منشأ انتزاع مقدار تواند بود بالضرورة و اگر غیر ذات





باری باشد قدم چیزی از ذات عالم لازم آید و این مناقض مطلوب ایشانست بلکه
حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمیست که امتداد قار
عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه در ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست بل لا خلاء
هناک ولا ملاء همچنین ما ورای امتداد زمان متقدر نتواند بود و متکلمین اگر
در حدوث زمان عالم باین قدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل برین
اجماع است میتواند بود نه دلایل که خود متحمل اثبات آن شده اند و غایت سعی عقول
درین مطلب تصحیح امکان این معنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن
متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر قول بلکه صریح
اقاویل ایشانست لا محاله این معنی عقلا ممتنعست و دعوی انعقاد اجماع برین مطلب
غیر مسموع و غرض حکما نیز از ادله قدم زمانی اگر مناقضه این دعوی متکلمین است شک
نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست ادله ایشان مجروحست
و من بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف آنها در مولفات خود بدر آمده ام و چون
ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مجروحیت آنها موجب اطناب عظیمست و غرضی
نیز متعلق بان نیست لهذا بان مراتب ننموده بهمین قدر که موجب انتهای منتعان
کلمات جانبین تحقیق او میتواند شد اقتصار کرد والله ولی الهدایه والعصمة

## فصل هفتم از باب اول از مقاله دویم

در اثبات واجب الوجود بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره
هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است و مبانی همه خیرات و اصل و

داساس جمله سعادات بریقین بودن بوجود مبدائی و صانعیست که ابتدای هر وجودی
و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای
رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل تواند شد مگر بشرط عقل و اعمال فکر در حقایق
و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات
و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع اعلای معانی و مفهومات
و چشم شناسا شدن بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی و بود که نه مانند
این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و بتالیف و ترکیب و عوارض
و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از حاجت
و نقص و شناسا شدن بچنین عالم شریف و خطه رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست
بلکه بعد از ارتحال ازین عرصه محسوس که دار روزی بودنست بمنزل معقول که دیار
کلی گشتن است و اقامت مستقیم دران مقام گشوده شود چشمی دیگر روحانی که بان
چشم مشاهده ان نحو از وجود و هستی توان نمود و حق تعالی بفضل و کرم خود دری
ازان عالم برین عالم گشوده و نمونه ازان نحو وجود در انجا نموده و ان روزنه
و نمونه وجود نفس ناطقه انسانیست که اگر کسی خود در ایینه در حقیقت ان نحو
وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و باید دانست که چنانکه
عاقل از خاصیتی که در انسان میبیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این
عالم جسمانیست و ان خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است
همچنین در واجب الوجود خاصیتی هست که بان خاصیت توان دانست که وجود

مقدس



مقدس اوست از نحو وجود موجودات عالم امکانیست و ان خاصیت محتاج نبودن
بهمه است باو و مستغنی بودن او از همه که از لوازم وجوب وجود است و لهذا
حکمای الهیین و سایر علما و محققین تحت اثبات صانع بعنوان وجوب وجود
کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد ازان از خاصیت وجوب
وجودی بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب
الوجود حاجت و اضطرار وجود ممکنست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و
وجوب انقطاع سلسله حاجت بس عمده در اثبات واجب دانستن احوال
ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکنی که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع
ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایة
که تسلسل عبارتست ازو و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات
ببراهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره
حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدا و سلسله علیت و مقطع ماده
حاجت باشد واجب شود و تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر
برهان بر وجود واجب الوجود بعنوانی و شرایط معتبره در انتاج چنانست که
گوئیم شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست بمرجحی و علتی
که موجود باشد در وقت وجود او و ان علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج
خواهد بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم
آید و اگر ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علت ان کنیم و در هر مرتبه اگر علت رجوع

کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل
بمرتبه دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی
ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسله علیت و انتهای حاجت بوجود علتی
واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب
و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتهاست و آن خاصیتها
لامحاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون آن خاصیتها همه در وجود
باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر خود
پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از هرچه
مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی
از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش بود و ماهیتش
در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریکی
و نظیری نبود نه در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود چه
ضد مستلزم مباینت باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود
چنانکه دانسته شد و افتقار لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنسی
و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نیز
[ج]سم نبود و چون جسم نباشد ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و
چون مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود
و تحقق خواص وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود

بصفات



بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات
ثبوتیه است که آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند **باب دویم**
**در مقاله دویم** در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است **فصل اول**
در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم
اشاره شد بآن که واجب الوجود را دو گونه صفتست صفات سلبیه یعنی صفتی چند
که سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت بامور[ی] که ممتنعست اتصاف واجب
تعالی بآنها و واجبست نفی و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی
صفتی چند که واجبست اتصاف واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود
بتجرد و تنزه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت
و مادیت و ترکیب و شریک و کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب
تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص
وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته شد بغیر از جوهریت و آن
نیز لازم آید از آنکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست
و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود
شود در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر را یعنی
بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمان چون در تعریف جوهر
ماهیت را اعتبار نکرده‌اند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو جهت
باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست

لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر
بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود
پیشتر کردیم وان مستلزم نفی صفات سلبیه است و بعد از ان اشاره بتفریع صفات سلبیه
بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما درین باب
مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر و قایم بنفس
خود است از ان ذات گویند و هرچه عرض و قایم بغیر است از ان صفت خوانند
و هر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات ان را اسم گویند چون
رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات ان را
صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت مقابل همند
در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و عبارات و در
باره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظه ذات صفت گویند
چون علم و قدرت و ارادت و مانند ان و این الفاظ را در غیر واجب تعالی
صفت نگویند بلکه معانی انها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند
بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق درباره دیگران صفت
مقابل اسم میگفتند درباره واجب تعالی از ان اسم خوانند چون عالم و قادر و
مرید و امثال ان پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیوة و مانند انها
صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال انها اسماء الله
پس انچه اسم است در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست





میان اسم در واجب و صفت در غیر واجب و ان فرق انست که ذات در
مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین
و تفصیل مثلا مفهوم قایم ذات ما است که ماخوذ باشد باصفت قیام و بقرینه خارجی
مفهوم شود که ان ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات
معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معینی است
ان ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال ان
و در عینیت وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان
اسماء الله اسمی است که بجای علمست در غیر واجب وان لفظ الله است که
موضوعست برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این
اسم بجای علمست و نگفتیم که علمست بسبب انکه معتبر در مفهوم علم اسم ذات معین است
بی اعتبار صفتی از صفات و در اسم الله معتبر ذات معین است باعتبار جمیع
صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفات است و عدم اعتبار
صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار
بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس
اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دوم از مقاله دوم**
**از باب دوم** در عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما
و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین
و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین انست که در واجب تعالی

فصل دوم از مقاله دوم از باب دوم

عرفت و علوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی
و متفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی
از جهت برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود
چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدا اشتقاق است
ممتنعست بر ذات واجب چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب
الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات
واجب خواه مستند بذات وجوداً واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضروره
متاخر خواهد بود از صفات و در آن مرتبه متقدمه که صفات هنوز موجود نیست
امکان صفات خواهد بود باین معنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید واجب
الوجود در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود
بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی
وجوب و امکان بالضروره چه وجوب و امکان هر دو از جهت واحده نتوانند بود برهان
دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضروره و وجود مصدر آثار است و
هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج است بصفت که بواسطه هر
صفتی نوعی از آثار از و صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار بعضی است
در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد
پس بر بیان بدیهیات شکل اول منعقد گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء
وجودات است و اکمل انحاء وجودات مستغنیست از صفت پس وجود واجب

بالذات از ذات واجب و واجب
در مرتبه ذات که متقدمست بر صفات
خالی خواهد بود از صفات



صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنیی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات
واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین
ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی
از ذات غیر باعتبار قیام صفت بان ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات
مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم
بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود انکشاف و تمیز
از و نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا ذات بذاته آید و در انکشاف
و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات پس
لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم
برو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او
و ثبوت مفهوم علم برای شی اعمست از آنکه صفت علم قایم باشد بذات او یا ذات
او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بر او بر وجه حقیقت
علم است که اثر علم برو مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات شی و خواه
نفس ذات شی اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوعست برای ذاتی که
قایم باشد مبدا اشتقاق باو جواب گوییم اولا لا نسلم که لفظ مشتق موضوع
باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدا
اشتقاق برای او اعم از ین که ثبوت مفهوم مبدا او باعتبار قیام مبدا او باشد
یا باعتبار ترتب اثر مبدا او و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل

ازذ

مستغنی باشد از صفت **برهان دیگر** اگر صفات کمالیه واجب زاید باشند و متاخر
از ذات واجب در ان مرتبه متقدم خالی باشد از صفات کمال و خلو از صفات کمال
لامحاله نقص باشد پس ذات واجب والعیاذ بالله در ان مرتبه مشتمل باشد بر نقص
**برهان دیگر** اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت زاید باشند بر ذات واجب
لامحاله معلول واجب باشند و صدور انها از ذات واجب بوساطت همان
صفات نتواند بود والا تقدم شی بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل
ان صفات نیز نتواند والا تسلسل لازم آید بلکه بایستی بی وساطت صفات باشد
پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب
بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص بود و نقص بر واجب الوجود
روا نبود **برهان دیگر** اگر ذات واجب محل صفات خود باشد قابل این صفات بود
و لامحاله فاعل ان نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس
لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت
شد **برهان دیگر** بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث باشند و یا قدیم
بنا بر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنا بر ثانی تعدد قدما لازم آید و
هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب و معتزله
بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات
قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آورند چه شریک باری
عبارت از قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین

وجودش



وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گویند
گاه که شریک باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند شریک
غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیست اگر چه عین هم نیست
و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تقریراتی مذکوره از امثال این تکلفات مستغنی و
فارغ میتوان بود و اشاعره بر ماثبتی صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان
عینیت صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب خالی از صفات کمال
باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش انست که خلو از صفت کمال وقتی لازم
آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص
باشد بلکه در غایت ظهور است که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت
اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت و حال انکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما
و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت
مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم از انکه
مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب **فصل سوم**
**از باب دویم از مقاله دویم** در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بانکه کدام
قسمت که عین است در واجب تعالی باید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است
حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات
الاضافه مثل عالمیت و قادریت حقیقیه محضه انست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد
و عارض او نیز نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر بهیچکدام موقوف نباشد

برهان دیگر

برهان دیگر

برهان دیگر

فصل سوم از باب دوم از مقاله دوم

تحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و اضافیه محضه انست که مفهومش معنوی باشد اضافی و با انجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو موقوف باشند و حقیقه ذات الاضافه انست که اضافه در مفهومش معتبر بود اما عارض او شود و با انجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف نباشد مثلا عالمیت بودن شی است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لامحاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت مثلا تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سوال کنند که رازقیت نیز بودن شی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوئیم که این مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی که رزق از و متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر شخصی که سخی وجود از و بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شانش علم باشد باینمعنی که بفعل آمدن علم او موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که ملکه در علم نحو باشد گویند عالم بحل این اشکال فلان نحویست و حال انکه صورت ان اشکال در ذهن ان نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد این که گفتیم بینائیست چه لامحاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگر چه هیچ مبصری پیش





او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم انست که مثل رازقیت و سخا و جود از صفات فعل باشند و صفت فعل انست که اغلب از مباشرت و مقرون کار با بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد بباید دانست که جمیع صفات واجب صفات حقیقه است علی الوجهین نه اضافیه محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمال نیز در نفس اضافه نیست که خلو از و مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود و محققین از حکما برانند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده که ان اضافه مبدائیت نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علمست باعتباری و قدرتست باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین که یک اضافه واحده که ان مبدائیت اشیاست خالقیت باعتباری و رازقیت باعتباری و رحمت باعتباری و رحمانیت باعتباری الی سایر الاضافات و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و ان اضافه واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد ان اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس

واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا
متحصنین در سجن و حصار بکارا که سر تجرد از گریبان تعلق بر نیاورده باشند
و مشاهده فضای واسع لازمان و لامکان بچشم بصیرت ننموده اما مطابق واقع و حقیقت
و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون این معانی دانسته
شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی
و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد

## فصل چهارم از باب دویم از مقاله دویم

در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوت و
توانائیست و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و
ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنابر آنکه تواند هم نکند
و نگویند مثلا که آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت
امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما
لامحاله محتاج باشد بمرجحی که او را داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که
متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح خواهد بود پس قدرت البته
مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت از امکانی که هر معلولی را
در مرتبه وجود علتش باشد و آن امکان لامحاله مستلزم تساوی فعل و ترک است
نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلق قدرت نگویند و همچنین هر فاعل
طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود و عدم
مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل





و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساوی است که مقارن
شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است تحتم شدن او تا علت فعل یا ترک تمام شود
میبباید متعلق شعور باشد و تعلق شعور را با مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت
فاعل کرد و پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست والا
بایستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه می باید شعور
از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل
باشد اگر بحیثیت از فاعل آن فعل صادر گردد که همان اختیاری و مقدور
خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت و قدرت باین معنی مقابل اضطرار
و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر است که باین معنی مقابل عجز بود و آن قاصر
نبودنست از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی وجود
اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی بود که حاصل شود
فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از آنست با ارتفاع
موانع و آن حالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر
شوق بود دلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای
تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرمه
و ضاره متقیان و بیماران را و چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود
که اگر واجب نشود همان در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد موجود نتواند
شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت ممتنع

باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود
بنابر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافاة نبود میان وجود بعدی و امکان
قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب شود نظر
باراده و اما احتیاج ترجیح دادن احد طرفین متساویین بود که مر فعل را ثابت
نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بان طرف بر طرف دیگر و این ترجیح
چون موقوفست بحصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم
نظری باشد هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در و تامل و ملاحظه رود
و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان ذات قادر از ین
حیثیت که قادرست و میان صدور فعل از و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت
ازمنه فکر و تامل در حصول علم و فعل لا محاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم مذکور
حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج بتحصیل و زمان تحصیل نباشد واجب شود که
ترجیح دفعة حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد بر و بدون تراخی و فاصله زمانی
این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل برین که واجب الوجود قادر
مختارست نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله و مسبوقیتش
بعدم زمانی انست که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی در سبیل اضطرار
و ایجاب فعل عالم از و صادر شدی هر آینه تخلف عالم از و و حدوث او در وقت معین
از زمان و همین که وقت حدوث عالم باشد صورت نبستی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه
ترجح بلا مرجح لازم امدی چه هیچ ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست





که ترجیح تواند شد و امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل
داخل عالم خواهد بود که معروض حدوث اوست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل
مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لا
محاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار
واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکملست از فاعل
بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجبست بودن واجب تعالی براکمل انحاء فاعلیت
پس فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی
کنند و عمده درین باب انست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند
که صحیح باشد اتصاف موجود بان هو موجود باو و مع ذلک یک طرف اشرف از طرف
دیگر بود عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند
قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات انها
دلیل دیگر آنکه هر یک از اجزای عالم از مجردات و ماديات و سماديات و ارضيات
مشتملست بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما
درین باب مجلدات تصنیف کرده اند و مالفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر
انها شود شک نکند در آنکه فاعل و صانع انها ایجاد نکرده انها را مگر بجهة ان مصلحتها و
حکمتها از روی کمال علم و دانش بان مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع
ترجیح وجود ان موجودات بر عدم نکرده مگر برای ان غایات و اگر نه ان غایات

بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار
نیست مگر همین و از تضاعیف آنچه مذکور شده دانسته شد که اراده در واجب تعالی
نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین ذات
چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا نظر باو
مساویست عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا
عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت است در فعل خاص بیواسطه
واجب تعالی و آن نزد حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت
نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها
و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه و چون آن افعال بواسطه
مستند است بواجب تعالی که علة العلل است کذلک جمیع ارادات نیز مستند
باراده واجب است که ارادة الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز
هر ارادهٔ که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود
اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی واجب را که متعلقست باراده وسایط
امر گویند و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ
باشد مثل صلوة و صوم و آنکه در کلام الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها
حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی
واجب باشد که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد و گاه باشد که
از آن اراده تکوینی عبارت از وجهت بنا بر سهولت فهم بلفظ کن که

صیغه



که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال تعالی انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن
فیکون چه این قول و خطاب قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب
همانست پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت
عبارت از نهی خطابی و امر و نهی در تکوینیات عبارت از اراده و کراهت بود بر
عکس اول و در تکلیفات اراده مکلف گاه باشد که مطابق اراده الهی شود و
طاعت عبارت از آن بود و گاه باشد مخالف افتد و معصیت عبارت
از آن باشد و این بسبب تعارض ارادات متخالفه مکلفین است که از ترکیب
قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینیات ارادات وسایط البته مطابق
اراده الهی باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط
اگر مجردند چون عقول و نفوس فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض
و مزاحم باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط مادی باشند مانند طبایع
لامحاله از مخالفت دورتر باشند چه مخالفت فرع شعور و اراده است که
در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابلات
و استعدادات مستند باموری خارجه اتفاقیه از اوضاع و حرکات مختلفه
متعارضه و این امور اتفاقیه مستند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده
باراده الهی چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صوره
مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنا بر استعدادی که در ماده اتفاق
افتد مانند اصبع زایده و تشویهات خلقیه و اینها نیز بالعرض مستند باشند باراده

آلهی پس اینها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند
بوجهی اعنی بالعرض و ازاینجا سر قضا و قدر متعلق بشر و در واقعه بالعرض ظاهر
تواند شد چنانکه بیایدانشاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده واجب
تعالی بر دو گونه است چون اراده اجمالیه نظر بکل که بتفصیلیت نظر بمعلول اول و
اراده تفصیلیه نظر بکل که سبب قریب ارادات و سایط و اوامر تکوینی عبارت
ازوست پس آنچه عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست
و خیر همین اراده است که عین علت نه اراده تفصیلیه چه ارادات تفصیلیه که
اوامر تکوینیه آلهیه است از مبادی قریبه افعالست و حادث در وقت حدوث
افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عین است در
واجب تعالی صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادثست
بحدوث افعال پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون اینها دانستی
بدانکه آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
که اراده از صفات فعلست و حادثست بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی
و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب مقدس رضوی
علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی محمول بر ارادات تفصیلیه است و آنچه
حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین برانند که اراده واجب تعالی عین ذاتست
مرادایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات تعالی لا دست و توهم
منافاة نیست مگر از قصور محقق و من الله الاعانة والتوفیق بدانکه نزاع





عظیمی که در میان متکلمین و مقلده حکما متفلسفین مشهور است در باب ایجاب
و اختیار واجب تعالی و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست که
فعل خدای تعالی برسبیل اضطرار باشد از قبیل صدور اشراق از شمس یا حرکت ساقط
از بالا بپائین و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچ یک از
اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند و مشهودی باطلاق لفظ قادر مختار و در
کتب ایشان مشحونست باثبات قدرت و ارادة و اختیار واجب تعالی
و اگر کسی را تامل و شک در این معنی باشد رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابوعلی سینا
که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک
و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که
عالم بجمیع اجزائه دران زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار کسی را
دانند که فعل از و در زمانی موجود نشده باشد و در زمان دیگر بعد از ان
زمان موجود شده پس بنا برین اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل
مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجبست پس واجب تعالی نزد حکما
باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از مقلده حکما
نیز باین اصطلاح رفته باشند پس بنا برین نزاع در ایجاب و اختیار راجع
شود بنزاع در حدوث و قدم و باید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب
قدرت امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما
عقل ابائی عظیم دارد ازین که این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود و

واثبات ذات وصفات الهی عقلی معرفت وقوف را دران اصلا مدخلیت نیست
وچون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام وشاملست
مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لا محاله قابل وجودست وهر وجودی مستند بواجب
الوجود پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همین که استناد وجود بواجب
اعم ازین که بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت چنین باشد وبباید
دانست که هرچه ممکن باشد لازم نیست که اورا بهر حالی ووضعی که اعتبار کنی ممکن
باشد مثلا وجود مسبب فی نفسه امریست ممکن واورا با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله
ممتنع باشد نه ممکن وچون اینجا دانستی بدانکه نزاعهایی که در میان متکلمین بلکه در
میان سایر علما شایعست مثل انکه شر مقدور رضا است یا نه وافعال عباد
مقدور رضا هست یا نه ومانند ان بالکلیه مرتفعست چه شر مقدور رضاست
یا نه وافعال عباد مقدور رضا است لیکن بالعرض چنانکه وجودش از خدا بالعرض
ولازم نیست که بالذات شر مقدور رضا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه
شری که بالعرض وتابع خیری نباشد ممتنع الوجودست پس وجودش ممکن نباشد
وهمچنین فعل بنده مقدور رضا است بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خداست
بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور رضا نتواند بود بسبب انکه وجودش
ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خودست ووجود مسبب با عدم سبب
ممتنع وهمچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نتواند شد
مگر واحد پس لازم اید بر ایشان که غیر مقدور رضا نباشد وخدا از ایجاد کثیر عاجز باشد





محالست چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول
دویم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس مقدور واجب
نخواهد بود وازین لازم نیاید که معلول دویم مطلقا مقدور واجب نباشد ودانستی
که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات
متکثره هم فرادی وهم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه وبعضی
بواسطه وعجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه
خود ثابت است ودر مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است وعدم قدرت
بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب انکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل پنجم از باب**
**دویم از مقاله دویم** در علم واجب الوجود بدانکه دلیل ثبوت
علم برای واجب الوجود بر چند وجهست یکی بودن علم صفت کمال ووجوب
اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در
بیان قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم ومصالح ومنافع لا
تعد ولا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع انها بکمال علم
وحصول علم از ملاحظه اتقان واحکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضروریست
چه هرکه در مصنوعات ارباب صنایع وحرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام
که جهات مودیه بمنافع ومصالح بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع ان اعلمست از
صانع مصنوع دیگر که ان جهات در وی کمتر باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه
منافع دلیل علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت علم نتوانستی بود **دلیل سوم**

فصل پنجم از باب دویم از مقاله دویم

دلیل سوم

حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر
حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن شیء از شیء و حایل بودن شیء ثالث در میان
و حضور شیء نزد شیء وقتی متحقق تواند شد که شیء موجود باشد بالفعل و قایم باشد
بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر تواند شد چه اگر شیء موجود بالقوه باشد
نه بالفعل پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء خود هنوز
موجود نباشد چگونه شیء دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شیء
بالفعل موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس هرچه
موجود باشد برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و
نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد
بود پس ثابت شد که حضور شیء نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات
و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه موجود
بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجرد
قابل علم باشد یعنی در و مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شیء
نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بآن شیء پس گوییم هر مجردی عالمست بذات
خود بسبب آنکه حاضرست ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی
از خود چه حضور درین مقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت
واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست و حضور هر شیء نزد ذات
و قایم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه

ظاهر



ظاهر عدم حضور است نزد خود چه متحقق حضور او ست نزد محل نه نزد ذات
خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد
گوییم واجب الوجود لامحاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالمست بذات
خود پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد
بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول اویند
و علم بعلت مستلزم علم بمعلول اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجودند
ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش آنست که مراد
از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت
خاصی است که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از و صادر شود
و علم بمناسبت لامحاله مستلزم علم بطرفین هست پس علم بعلت از وجهی که
علت مستلزم علم بمعلول است پس گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت
معلول عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود جهتی که زاید
باشد بر ذات محقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و
ذات او بذاتها علت باشد هر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالمست
بعلت معلول بآن وجهی که علت معلولست و علم بعلت از وجهی که علت است
مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس
ثابت شد علم واجب بمعلول اول و همچنین گوییم معلول اول علت معلول دویم است
و واجب الوجود عالمست بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد

پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز و هکذا الی آخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزوی این بود بیان ثبوت
علم برای واجب تعالی اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلافست
و سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شی قایم باشد بذات
عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل ارض و سما چه صورتی از سما
مثلا قایم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن این صورت
سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد
مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر
از علم آنکه ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بر وی خواه سبب حضور
اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب
الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات بذوات خود و خواه سبب حضور
قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه خود چه علم نفس بسما مثلا
بوسیله صورتیست حاصل در نفس بمجرد حضور از سما در ذات نفس و علم نفس
بصورت سمای حاصل در نفس بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله
صورتی دیگر اگر علم به صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه در صورت
علم نفس بشی واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از
بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام او باشد بنفس
که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس خواه سبب حضور معلوم نزد عالم



رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت خود
حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست باین که بینا و
شنواست و علم او بقوت بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت بینائی
حاضره عندها بذاتها نه بحصول معنی قوت بینائی و حصول صورت وی در نفس
و تصدیق این معنی از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت بینائی نزد
نفس نه بواسطه قایم بودن قوت بینائیست بنفس چه قوت بینائی قایم
بعضو مخصوصست نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوتست
مر نفس را چه قوت بینائی و سایر قوی آلی از نفس فایض شوند بر محال خود
پس معلولات نفس باشند و بالجمله در این صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض
حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات در
نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است
علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع باشد
و خلاف نیست در آنکه علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست چه علم حصولی
درین صورت متصور نیست چه حصول شی در شی فرع مغایرتست بالذات
و بالوجود میان هر دو شی و در صورت علم شی بذات خود علم و عالم و معلوم
هر سه متحدند بالذات و مغایرت شان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در
علم واجب تعالیست بما سواه و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابو نصر و ابو علی
و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و شیخ

شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و حکمای اشراقیین است
قایلست بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله
این مذهب یعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد
ازو اکثر محققین از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده و مختار حکیم محقق کامل
خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی
در مسئله علم واجب فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه
شبیه برؤیا حالتی روی نمود و در ان حالت امام مشائین ارسطاطالیس را
دیدم و با او از صعوبت این مسئله حکایت کردم و او مرا از تنبیه بر حال نفس و
علم او بنفس و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر
طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق
نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس ان صورست نه بصوری دیگر
و الا ترادف صور الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور با انکه علت
مستقله صور نیستی بنفس ان صور باشد نزد تو نه بحصول صوری از ان
صور در تو پس چگونه در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست
و بالجمله تقریر این مذهب از انچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح
دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر ان مستفادست
انست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را
بچشم خود مشاهده کنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را

بهمان سما را



پس سما را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب انست که سما باین صورت و
کیفیت در خارج موجود است پس چون در خارج باین کیفیت تعقل کردیم و اما علم فعلی
چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از ان بر طبق ان صورت
مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را
باین هیات بنا بر ان تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیات بلکه باید گفت
که بنا این خانه را در خارج بنا بر ان باین هیات ساخت که صورت این خانه در
ذهنش باین هیات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج
بنای خانه نهاد و گوید علم واجب تعالی ازین مقوله است چه خدای تعالی اشیا را
بر وجه خیر و مصلحت تام تعقل نمود و پس بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود
ساخت پس اشیا را بنا بر ان چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین
تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشند و چون چنین تعقل
کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ ازین سخن انست که مرجح شدن اشتمال
عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه بر این نحو وجود در ابر سایر
انحاء متصوره وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که
عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد ازین دانسته خواهد شد مرجح موقوفست
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا ان تعقل مبدا صدور عالم
تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست
بلکه لابد است از انکه انست تعقل مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب

مر عالم را سابقاً علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات
عالم باشد بلکه باید که تعقل صور باشد و پس چنانکه در علم فعلی واگر علم و تعقل واجب
مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرق نیست میان
علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در بمعنی که چون چنین بود چنین تعقل
کردنه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدا
صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنابرین تابع وجود است و متاخر از دا اگر
حصولی باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدا او و مقدم نتواند شد
پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار
نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در
شرح اشارات نقض کلام شیخ بیان کرده چهار است یکی انکه اگر علم واجب بحصول
صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دویم
انکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هردو باشد و این مستلزم ترکیبست
چنانکه گذشت سیوم انکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده
غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد
چهارم انکه لازم آید که معلول اول واجب باین ذات او نباشد بلکه قایم بذات
او باشد چه معلول اول برین تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم
مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست و این وجوه همه مدفوعست
اما اول بانچه محقق شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیبست

یعنی



یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محالست اگر در یک مرتبه باشد و جایزست هرگاه
بترتیب باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست در یکمرتبه و جایزست بترتیب
واما دویم باز بانچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیط مر لوازم خود را از بابت مطلق
موصوفیتست نه از بابت قابلیت و شرح این کلام انست که منافات اجتماع فاعلیت
و قابلیت در ذات واحده بسبب انست که ذات هرگاه قابل شیء باشد در حد ذات
خود فاقد ان شیء و بالقوة نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیبست
از جهتی فعل و قوت پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شیء را از ترکیب ذات
او لا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر
نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیء محل معلول خود باشد موصوف بان معلول خواهد
بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت
فایض شود پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان
هم گفت که دران مرتبه فاقد وجود معلولست چه هرگاه چیزی از چیزی فایض
شود چون تواند بود که ان چیز فاقد این چیز باشد و چون تواند بود که چیزی
که از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد از و و اینمعنی بغایت ظاهرست
با کال وقتی که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بان شیء لازم
آید که هیچ مهیت بسیط متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم مهیت معلول مهیاتست
و حال انکه جمیع مهیات متصفه بلوازم خود و یا قایل باید شد که هیچ مهیت بسیط
لازم ندارد بلکه هر مهیتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد

واما وجه سیوم سبب انکار ایشان اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده

بنابر انست که لازم آید فاقه بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفت کمال وکمال واجب

بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود ازو صور

علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح بان کرده وعلم که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است

وان عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زایدست بر ذات ودلیل براینکه گفتیم

انست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است وصفت حقیقیه انست که

اضافه درو معتبر نباشد چنانکه گذشت ودر صورت علمیه ازین حیثیت که صورت

علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبرست وازین بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه

سیوم بوجهی دیگر نیز وان وجه انست که گوئیم لا نسلم که صورت علمیه صفات غیر اضافی

باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید واما وجه چهارم سبب

انکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی وان مباین

ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی وازجمله اشکالات علم حصولی علم بجزویات مادیه است

چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنعست چنانکه در احوال نفس

ناطقه گذشت ودر تقصی ازین اشکال عظیم حکما بدین رفته اند که علم واجب تعالی

بجزویات مادیه برنحو کلی است وازین کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان است

که واجب تعالی عالمست بکلیات وطبایع اشیا نه بجزویات واشخاص وهر زبان فهمی

مطلعست که این کلام دلالت برین متوهم باطل نمی کند الا لالات الثلث مدار دیس نسبت

این نفی بایشان محض افترا باشد وتوجیهات دیگر نیز کرده اند وانچه از کلام شیخ منهم





وازکلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم میشود انست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی

وجزئی بیرون نیست بلکه علم شامل ومحیطست بجمیع اشیا کلیه وجزئیه غایتش علم بجزوی

بر دو نوعست یکی از راه احساس وادراک بجارحه وان لامحاله مستلزم انست که صورت

حاصل ازین طریق قایم نتواند بود مگر بماده ونوعی دیگر از راه اسباب وعلل از بابت

علم منجم بوقوع خسوف در وقت معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم

نباشد واز منجم هم شنیده باشد که خسوفی که در فلان وقت معین خواهد شد و

چون ان وقت معین درآید چشم بگشاید ومشاهده خسوف نماید وباز فرض

کنیم که منجمی نظر باسباب وعلل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوفی

واقع خواهد شد ودر وقت خسوف چشم نگشاید واحساس خسوف ننماید اما داند

که این وقت همان وقتست که او را علم بوقوع خسوف دران وقت حاصل شده

پس هر دو درین وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین وفرق این باشد که

معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت باین کثیرین ندارد

ومعلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال دارد که شرکت باین کثیرین را

اما در واقع مشترک نباشد ومنحصر باشد در همین فرد معین واین بسبب انست

که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم وضعست ومراتب

تخصیصات تا منتهی بوضع وقبول اشاره حسی نشود بمراتب جزئیت وعدم احتمال

شرکت نرسد پس مراد حکما انست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع دویم است

که از راه علم باسباب وعلل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است

پس نفی از واجب تعالی مگر احساس و تخیل و این کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع و در
علم حضوری نیز اشکالات عظیمست **اشکال اول** کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان
عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور چنانست و کلام خواجه در
شرح اشارات و شرح رساله ناظر با آنکه علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه
و بالجمله هرچه مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات است پس خارج
در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هرچه مسبوق بود بعدم
زمانی بارتسام صور علیه این موجودات در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس
فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت
وجود علم حضوری نیز و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب
تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش آنست که علم
صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در
نفس صفت چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شی موجود شود منکشف
باشد برو و این معنی است که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر
اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق
آنست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم که عین
ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمانست قیاس
بواجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساوی چنانکه نسبتش
بجمیع امکنه و احیاز مساویست پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث آنست که

وحال آنکه واجب تعالی

گوییم

گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود
حادث و این تقدم و تاخری که در اجزاء زمانست و اختلاف و تفاوتی که میان
حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص بظرف زمانست چه نظر با مر خارج
از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس هرچه موجود باشند در وقتی از
اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلاً و ابداً و عدم آن موجود خواه
عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و متحقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند
او باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف
باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق است منقول از حکماء سلف و جناب
خواجه در شرح رساله تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر علمای محققین نیز ایراد این
تحقیق در کتب و رسایل نموده اند و تزدین تصحیح علم حضوری در واجب تعالی
جز باین طریق روا نیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ایم
که صاحبان فطرت حکمی را گنجایش تامل فطرت نماند **اشکال دیگر** در کیفیت حضور
مادیاتست با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و متخصص بودن بوضع
معین و محله حیز معین نزد مجرد مقدس مبرا از عوارض مذکوره و شیخ در شفا
انکار بلیغ نموده این معنی را بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد و یا بنا بر آنکه
علم چنانچه مشهور است حضور مجردیست نزد مجرد قایم بذات و اولی مستبعد
نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه حضور
لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی

اشکال دیگر

باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافی نیست وظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر
در زمان ومکان نیست وحال آنکه مادیت مادی ومکانی بودن ووضعی بودن
او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال
دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع وحرکات واجزاء زمان مترتبند
ومجتمع در وجود نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیست بیکدیگر چنانکه گذشت پس
اجزاء براهین ابطال تسلسل درو توان کرد وتناهی لازم آید وحال آنکه غیر متناهیست
اما در جانب ازل نزد حکیم واما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت ونار وجوابش
آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادست و
اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان وزمانیت قیاس با و منتفیست
اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز بمجرد حاصل نتوانند بود پس حوادث غیر
متناهیه در ظرفی که مترتبند مجتمع نیست ودر ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس
تناهی لازم نیاید وبباید دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات
کمالند عین ذات واجبست وعلم نیز از جمله صفات کمالست پس علم نیز عین ذات
واجبست لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیت است وآن بودن ذاتست
بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد
برو وایمعنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد وخواه نه پس واجب
تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست باین معنی یا آنکه تحقق معلوم منافی
عالمیت ومستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست

اشکال دیگر





از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است
لا محاله مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هرچند هیچ مبصری نزد او
حاضر نشود ولیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر موقوفست
بر حضور مبصر وعلمی که منقسم بعلم حصولی وعلم حضوری است باین معنی مذکور نیست بلکه
بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور ویا بمعنی اضافه متحققه میان علم
بمعنی مذکور ومعلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق کنند پس
آنچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد آن متعلق را یا آن تعلق را
علم حضوری گویند واگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند ونتواند بود که این علم عین
ذات باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود وگاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست
علم اجمالی گویند ودر مقابلش علم بمعنی دویم را علم تفصیلی واین اجمال وتفصیل غیر
اجمال وتفصیل است که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند
که از معلوم مرکب حاصل شود وعلم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای
معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان
علم اجمالی حیوان ناطق گویند ومجموع صورت حیوان وصورت ناطق علم
تفصیلی نامند وگاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب وعلت
علم واجب است بما سوای خود علم اجمالی بما سوای گویند وعلم بما سوی را علم
تفصیلی وبر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی
بشیء عین حقیقت شیء باشد ویا صورت مطابق حقیقت شیء وهیچکدام نفس

ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری و حصولی
دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصلست اما علم اجمالی
بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست
و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی
متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل اختیاریست و فعل
اختیاری مسبوق است بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر
بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور
صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری
باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی و آن صور اگرچه معلومه صادر باشند لیکن
سابقیت علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب دویم از**
**مقاله دویم** در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی و یکی از آنها حیوة است
و حیات صفتی است که مصحح اتصاف شی باشد بعلم و قدرت و شک نیست که آن
صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و آن بودن ذات اوست بحیثیتی
که متصف تواند شد بعلم و قدرت **و دیگر** از آن صفات سمع و بصر است و آن
در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع
محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم
و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه این احساسات مشروطند بآلات صفت
و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم او بآن محسوسات را نیز بصر گویند و





شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجبست
بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات و سایر محسوسات **و دیگر** تکلمست و آن
راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مفرده و آن
لامحاله حادثست اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیمست و عین ذات و اشاعره
کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را
صفتی قدیم قایم بذات واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست
چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند و این درباره واجب
تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات
و آن نیست مگر عین صفت علم **باب سیوم از مقاله دویم**
در افعال واجب الوجود افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد
از تکوینی معنی اعمست و آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص
از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی
متعلق بافعال مکلفان و آنچه متعلق است بوی از ارسال رسل و انزال کتب و
مجموع این امور در مقاله سیوم که در بیان فرمان خداشناسیست بیان خواهد
شد ان شاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی الهی پس
مقصود ما درین باب منحصر است در افعال تکوینی و در آن چند فصلست
**فصل اول** در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده
شوند یا بر سبیل ترادف و یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع

فصل اول

و خلف جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجح وجود بعلتی
و ثابت شد وجود استناد کافه بعلتی واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه
معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی‌واسطه و دانسته شد که علیت
وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مرادف اوست
تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعمست از انکه مسبوق باشد بعدم زمانی
یا بعدم ذاتی پس علت و مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و همه
موجودات معلول و موجد و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث
زمانی اما لفظ صنع و خلق نزد متکلمین مخصوصست بافاده وجود مسبوق بعدم
زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را لفظ صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم
الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر نداشته‌اند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق
معلول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند بافاده وجود
غیر مسبوق بماده و مدة و از افضل انحای ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد
مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدة را احداث و تکوین
باین معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون
و حوادث یومیه محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل
صنع و مانند ان شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق انها بر تاثیرات
طبایع چون احراق نار و اضاءت شمس نکنند و بسا که بنا بر انکه اراده را
موجب فعل ندانند و قایل بمقتضای الشی ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز





ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضای بر سبیل وجوب معتبر است
اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی نگویند
بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده
شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج و اما جعل بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل
مرکب متصف گردانیدن شی است بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون گرداند
بلون اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شی است یا نفس وجود شی علی اختلاف
کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود **فصل دویم از باب سوم**
**از مقاله دویم** در بیان انکه صادر و مجعول بالحقیقة از واجب تعالی ماهیات است
یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایلی دارد
و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش انست که سابقا دانسته شد که وجود
نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نشواند بود و صادر و مجعول بالذات
لا محاله عینی است و واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت
صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند ازو مفهوم بودن در خارج
را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد
بدیهی است لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج
که بازای مفهوم مذکور است گوییم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نشواند
بود مگر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشا انتزاع مفهوم مذکور
در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی.

با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود همین ماهیت صادر شده باشد بسبب انکه منشا
انتزاع وجود اوست نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت
همین ماهیت صادر شده از جاعلست که اخص است از ماهیت مطلقه و ما از حقیقت
نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی از او وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه
داند و حال انکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال
ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول الحقیقة اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود
لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند
چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند
از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با انکه واجب
قبول اتصاف بغیر نکند اگر گویند وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام
مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشند مگر اتصاف گوییم که هرگاه که
مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی
لازم آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس
اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم
مگر ذاتی چنین پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول
باشد فی الجمله و اگر مجعولست این ماهیت نیز که اتصافست راجع شود مجعولیت
اتصاف همین ماهیت بوجود خود و لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهی در
هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود ان





ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و درین مقام احتمال رابع است که ظاهرا کسی بران
نرفته و ان احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان
ان در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان
این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا
و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جایی که بینید توهم نکند قایل بودن شیخ را
بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قایلین بمجعولیت اتصافست چه شیخ
و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیت و بانکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود
مراد جعل ماهیت است و اشاره است بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد
ورای جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت مجعول شد همین مجعول شدن موجود
میشود پس از موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود
و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج و همین
واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج **فصل سیوم**
**از باب سیوم از مقاله دویم** در بیان کیفیت صدور معلول از علت
صوفیه برانند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه
وجود معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا متفطن شده اند بوحدت و
جود بانکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات و همگی
مظاهر ان حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو
فرع اثنینیت است و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکلست و مدعی انند

که بریاضات و مجاهدات که در میانشان معمول است انکشاف این معنی ممکن
شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل
و آن فانی شدن سالک است از خود و عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات
فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی
و مداومت نمودن بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر هیچ خطور نکند
بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم برین
نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه ظاهر شود و لمعه از بوارق ربانیه ساطع گردد
که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات
بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی
نه برهانی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی گفتنی و نوشتنی
نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده
بلکه مقصود اعانتی بوده که سالک مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز
غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت
زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان نیز رجحان لازم
نشمری که اگرچه در میان این طبقه مبطلان بسیارند لیکن محققان نیز بسیارند
و این معنی فی نفسه حقست که مدعی آن بر حق باشد بلکه حسن ظن باکابر
قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی و موجب
دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی گردد و بپایه ذات





که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شده نه نوریست از خارج بلکه همان نوریست
که حقیقی نه از ذات آن تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق مذکور تصفیه
آن نور است و تجلیه وی از مکدرات طبیعیه حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن
تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات علمیه معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل که بآن نور همه
شنیدنیها دیده شود و همه چیزها بعین خود محسوس اللهم بلغنا الی ذلک المقام العالی
باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافات میان آنچه درین
مقام مذکور شده و بیان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین گشت نیابی و چنانکه اشاره
بآن شده گمان آنست که مراد ایشان از وحدت وجود در مرتبت از کیفیت صدور
و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت معلول را مثلا اگر کسی گوید
که حرارت ناریت تنزل کرده و بلت مائیت است متطور بطور رطبیت شده
و در حقیقت نار و حرارت از سنخ واحدند و بلت و مائیت در جوهر متحد هر آینه
معلومست که مراد قائل این قول حیثیت وجهی ز تمشیت کننده کان طریقه
تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیق نیستند تصحیح دعوی وحدت وجود
چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد بر سه گونه اعتبار
کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را ماده عقلیه گویند و در خارج
موجود نتواند بود دوم بشرط تعین و باین اعتبار وی را شخص نامند سیوم لا
بشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند که نزد محققین موجود

تشخص است و موجود بتعین وجود متشخص کند لکن حقیقت وجود را که منشا انتزاع
مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعینات مهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی
بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلقا و ان حقیقت واجب الوجود است نزد
حکما دویم لا بشرط تعینی از تعینات مهیات و عدم ان و ان حقیقت واجب
الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط تعینی از تعینات مهیات و باین اعتبار
عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت
وجود مخلوط شده با تعین ماهیت و چون ان حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود
عین حقیقت واجب الوجود باشد و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت
ممکنی پس موجودیت حقیقت ممکنی بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکنی که
ماهیت عبارت از وست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده
باشد و این توجیه اگر بوجهی قریب است اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه
کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر بانضمام تعین و محتاجست هر
آینه بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود
موجود است و مستغنی است در وجود از عروض عوارض و تعینات و امثال
ان پس چگونه معروض تعین ممکنی تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه
انست که ما اشاره بان کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق
المتألهین است و ان چنانست که گوئیم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم
وجود عام بدیهی که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را

قیامی



قیامی نیست در خارج با ماهیات بلکه موجودیت هر شیی ببودن اوست بحیثیتی
که منشا انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشا انتزاع وجود بنفس
ذات خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشا انتزاع
وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس
حقیقت وجود اعنی به الموجودیه در همه موجودات یکی باشد و ان حقیقت
واجب الوجود است و بنابرین توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق
موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه انست که حقیقت موجودات واحد
باشد مگر انکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتألهین
نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی انست که بنفس حقیقت خود موجود
باشد و ان نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه
اند چه موجودیت انها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود و اما طریقه حکما
در کیفیت صدور انست که گویند واجب الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از
تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودیش بالتمام در حد ذات خود بالفعل حاصل
باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز
حاصل برای غیر او نباشد و این چنین موجود منحصر است در واجب الوجود و هر
موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودیش بالقوه است و مستفاد از خارج
مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودیش بر وحاصل است بالفعل لیکن از غیر نه
از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر و جنس

وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و حاد
از فوق التمام موجود نیست که با وجود تامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز
فایض از و باشد کان که وجود و کمالات وجود از و بر آمده و بدیگران رسیده
و انحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات
وجودات جمیع ممکنات رشحی است و تراوشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام
واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه انست که فاعل هر گاه تام النفاذ و الفاعلیه
باشد و غیر محتاج بمعاون و آلت هر چه تصور کند و ارادهٔ تامه اش تعلق باو
گیرد هر آینه لوح خارج و صفحهٔ نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی
و ترتیب علمی موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت
محض است در ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعالی شانه بوده و ارادهٔ
کاملهٔ اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کل دفعةً تعلق گرفته لهذا بر طبق
ارادهٔ تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر دقیق اقتضای ان کند که نسبت
ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد نظر با
و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود حقایق و اعیان موجودات را در خارج
چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه
ظرف خارج بمنزلهٔ ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از اینجا
سر وحدت وجود بجوی که خاطر فاتر این کمینه بان مشتاق شده و مفهوم مستعدین
تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبه نسبت مفهومات





جنس و فصل باشد که اجزاء تحلیلیه اند ماهیت نوعیه بسیط و مویداینست انچه از
بعضی اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است نه
عین وجود هر یک از موجودات          قلم اینجا رسید و سر بشکست

## فصل چهارم از باب سیوم از مقاله دوم ۵۵

در بیان صادر اول و اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت
گفته اند که از واحد حقیقی که هیچگونه کثرت درو نباشد نه حقیقی و نه اعتباری
صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحده مگر واحدی چه لابد است مر علت را نظر
بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات
ممکنة الصدور و ان خصوصیت در واحد حقیقی نه جزء ذات تواند بود و نه عارض
ذات و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات و ان خصوصیت عین ذات
نظر بدو معلول نتواند بود و الا لازم آید اثنینیت در معلول نبوده باشد و یا
خصوصیت شرکت باشد و این هر دو خلاف مفروض است و یا خصوصیت نظر
بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض
و این ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات
مگر معلول واحد و چون ثابت است که واجب الوجود واحد حقیقی است پس معلولی
که در مرتبه اول صادر شود از و باید که هیئت بسیط باشد بحسب خارج و باید که
محتاج نباشد وجود او یا تقوم او بوجود معلولی دیگر و الا ان معلولی دیگر صادر
اول بوده باشد بوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج و اینچنین معلولی در میان

معلولات ممکنه جوهر عقلی توانند بود و بس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم
بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است از ماده و صورت و صورت
محتاجست در تعیین بماده و ماده محتاجست در قوام بصورت و نفس محتاجست
در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس بشریه
پس هیچکدام از معلولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتوانند بود مگر جوهر عقلی
پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت
پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول
کثرت آنست که عقل اول را لا محاله هویت مخصوصه ایست که از آن گاهی تعبیر بوجود
بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را لا محاله
ماهیت کلیه و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس
بعلت وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوصه مجردیت قایم بذات ثابت
شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر
که دو از آن امور مقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت و این هر دو بحسب
خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال اوست قیاس بذات خود
و آن امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امور نسبت حال اوست
قیاس بعلت خود و آن وجوب بغیر است و تعقل او مر علت خود را و شک نیست
که حالی که ثابت مر او را قیاس بعلت اشرفست از حالی که ثابت قیاس
بذات خود پس صادر شود بواسطه این دو حال از مبدأ اول معلول

دیگر



دیگر یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرفست از فلک پس مناسب
اینست که اشرف بواسطه اشرف صادر شود و ادون بواسطه ادون
و حالی که واسطه وجود فلک گشتن دو جهت است یکی تعقل دوم امکان
و شک نیست که تعقل اشرفست از امکان و فلک مرکبست از ماده جسمیه و نفس
فلکیه که صورت اوست و صورت اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد
باشرف و ادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را
اگرچه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا
بامثال این مختلف توانند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده توانند
شد و چون لوازم معلول اولند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم
صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض
جعل ملزومست و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازمست و باین
قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک
ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس
فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل
سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل
تاسع فلک تاسع و عقل عاشر صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت
افلاک ماده کلیه عنصریات که قابلست مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب
استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و نباتیه ذات

که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید
وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها
منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام
متحقق شود معلولات کثیره ازو صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک
غیر متناهی باشند و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقة نیستند تا لازم
آید که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست که قول بوحدت
صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ
وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافاتی باراده و اختیار واجب
تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس
تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاجست بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند
شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این از مسایل دیگر منازعه
و مناقشه کرده بنابر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه و تجویز ترجیح بلا مرجح
چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط منافاتی با توحید
افعالی و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه مفیده وجود و موثر
در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی
معلول و لهذا اقاطبه محققین و حکمای متالهین با قول بوجوب وسایط
مصرحند بانکه لا موثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث طاهرین وارد
شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور تواند بود و در





بعضی روایات از سرور کاینات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده
که اول مخلوقات قلمست و این روایات مختلف العبارات متناقض نیستند چه تواند
بود که همه اشاره بعقل اول باشند چه مراد از عقل و روح یکی تواند بود و سابق
بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله علیه
وآله الطاهرین متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله
بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل
اول واسطه فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ماتحت خود بهر اینه مناسب
باشد تعبیر ازو بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صحف نفس الامر کتاب مبین تواند
بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقش شوند
بوساطت قلم عقل درین کتاب هرگاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل
مجرد بود چه استبعاد چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست قدرت
الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین والقلم و ما یسطرون را بعقول
فعاله و ملایکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول موید این تاویلست
و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل برین که مراد از قلم در اینجا عقلست
و عقل اصل و اول جمیع مخلوقاتست آنست که در بعضی از اخبار وارد شده
که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر
آمده که اول ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی باو بنظر
هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته شد و گرم گردید و ازو کفی بهم رسید

و دخانی بر خواست پس آفرید از دخانش سماوات را و از کفش زمین را پس
مجموع این اخبار والست درین که مراد از قلم و عقل و جوهر که اول المخلوقات اند
شئی واحد باشد و الا تناقض لازم آید و نه انکه قول متبعان عدد عشره در عقول
مجرده مجزوم به حکایت باینمعنی که قایل امتناع زیاده برین باشند بلکه قول
بعشره بنا بر نیست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه اشاره بان شد
پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش ازین باشند و باین معنی که مابین عقلی
که مبدا فلک اولست و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ
در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه
جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام
دالست بر انکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول و لا سبیل الی
ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری مانند عقلی اعم ازین که
اول جواهر عقلیه باشند یا غیر ان لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه
مذهب بعضی از قدماست پس مصدرش عقل اول نتواند بود بنا برین که
در عقل اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که اسناد جمیع ثوابت بان توان داد
بلکه بنا بر این مذهب مصدر فلک اول عقل خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام المحقق
و این سخن دلالت کند بر انکه عقل دویم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت
حاصله در مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد و این معنی بعید نیست چه محقق
خود بیان فرموده که هر گاه در مرتبه دویم دو معلول باشد و تجویز کنیم که از سافل

بوساطت



عقلی بوساطت عالی معلولها در شود در مرتبه سیم دوازده معلول متحقق تواند شد
و اگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش انست که هر گاه از واحد حقیقی
مانند ا صادر شود معلولی مانند ب و این اول مراتب معلولات تواند باشد پس
تواند بود که از ا صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود
معلولی مانند د و پس در مرتبه دویم دو معلول باشند باهم و اگر تجویز کنیم
که از ب بوساطت الف نیز معلولها صادر شود در مرتبه دویم سه معلول باهم باشند
پس اگر در مرتبه دویم همان دو معلول اعتبار کنیم و بس که ان ج و د باشند تواند
بود که از ا صادر شود و بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د معلولی دیگر و بتوسط
ج و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ب ج رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط ب
ج د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د تاسعی
و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری و از ج د باهم ثانی عشری و این
مجموع در مرتبه سیوم باشند و اگر تجویز کنیم صدور از سافل را بتوسط عالی و اعتبار کنیم
ترتیب را در متوسطاتی که فوق واحد اند هر اینه حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف
ان خواهد شد و این وقتی است که در هر کدام از معلولات که نه اعنی ب که در مرتبه
اول و ج و د که در مرتبه دویم واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده
بودیم اعتبار نکنیم و اگر اعتبار کنیم و ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد
کثرت حاصله در مرتبه سیوم که مرتبه فلک ثوابت است هر آینه از حد ضبط بیرون
خواهد پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دویم کثرتی

که وفا بعد و کثرت ثوابت کنند متحقق نیست **فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دویم** در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات
که مبادی ترکیب مرکبات است شیخ ابوعلی سینا نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین بعلم
حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است واجب است مستداره و اختلاف اوضاع
او نسبت بجسمی ساکن در جوف فلک پس لا محاله که آن جسم مذکور واقع شود و موجب
تسخین او شده مستحیل بنار گردد و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی
مرکز واقع باشد بسکون خود باشد و مایل بتبرد و کثافت شود تا آنکه مستحیل گردد
بارض و آنچه از جسم ما بین نار و ارض واقع شود آنچه در پهلوی نار است حار باشد لیکن
حرارت کمتر از حرارت نار و آنچه در پهلوی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت
ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند پس آنکه پهلوی نار حار
رطب بود و آن هوا باشد و ما یلی ارض بارد رطب و آن ماء باشد و سبب
کون عناصر همین باشد و بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه
لازم آید که جسم مذکور را اولا بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن حرکت
و سکون اکتساب صور نوعیه کند و این محالست چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود
نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله فصل وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق
آنست که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر
نیز فایض باشد برین ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک بانضمام آنکه چهار فلک
از جمله افلاک و چهار جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب

جنس و صور نوعیه بمنزله
فیضان



فیضان صور اربعه عناصر بوده باشد برین ماده از عقل عاشر و وجهی که جماعت
مذکوره بجهة حدوث صور عناصر گفته اند سبب تخصص عناصر باشد باحیاز و امکنه مخصوصه
چه بودن حار در حیزی که پهلوی حرکت باشد که لا محاله مستحفظ او تواند بود و انسب است
و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست اولی و در کتاب مبدا
و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین فاسد است واجب است که مبادی
قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدا آن نباشد و اسطقسات در ماده
مشترکند و در صور مختلف پس واجبست که اشتراک ماده تابع امری باشد
مشترک در فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلافها
مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه
افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و
بطو و که آن خصوصیت مستند است بخصوص محرکی و چون بقای ماده بدون
صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترک فلکی نباشد
و چون ماده بازمان متقدمست بر هر صورتی که بالفعل مقوم اوست بنا بر
حدوث صور عناصر پس صورت نیز تنها مقوم ماده نتواند بود پس قوام ماده
از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعت مطلقه صور
مختلفه و اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسب عناصر بسماویات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضاءت آن موضعست
و بتوسط اضاءت مقتضی سخونت که مقتضی تخلخل یا اصعاد جسم متسخن که موجب
و بتوسط تخونه

خروج از مکان طبیعی است و ممزوج شدن با غیر خود و سبب دویم قوی و هیئات
طبیعیه که فایض شوند از سماویات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک اینها
شوند بر ماده خود و را و ماده غیر خود را و سبب گردند حرارت امتزاج بعض از اجسام
را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث امتزاج گردند
و مزاج لا محاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات
و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات
مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب الصور فایض شود **فصل ششم از باب سیوم از مقاله دویم** در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور
نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند سابقا بثبوت
پیوست که نفوس با کثرت افراد متفق الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد
فیضان اینها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است و در رتبه
واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور اینها به ترتیب که بعضی علت بعضی
باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه معیت
در همه افراد چون یکیست علیت در بعض مستلزم تشکیک با قدمیت باشد
بخلاف آنکه افراد مختلفه الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس
ناطقه از جسم فلکی نتواند بود و بنا بر آنکه نفس اشرف از جسمست و شریف
معلول خسیس نشاید و همچنین صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند
بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که صدور کثرت از و تواند



فصل ششم از باب سیوم از مقاله دویم



بود اگر مختلفه الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود
و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفه الحقیقه باشند و اگر آن جهات و معانی
متفقه الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود بسبب آنکه کثرت و تعدد در نوع واحد
حاصل نتوانند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلولات اول
مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچ یک از عقولی که بعد
از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه اینها اگر چه ماده
متحقق شده بنا بر مصدریت هر یک از اینها مر فلکی را از افلاک لیکن چون
ماده فلک قابل کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف
عقل عاشر که مصدر ماده کاینات است پس نوع نفس ناطقه از وی بجهت واحده
که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفه الاستعدادات
که امزجه متخالفه موجب آن باشند پس ثابت شد که علت فیضان نفوس
ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است از
ماده مستعد شده باستعداد خاص که بدان عبارت از وست و پوشیده نماند
که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ
کاینات نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت
باشد بدلیلی علیحده وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس
ناطقه عقل عاشر باشد اما با قطع نظر از دلیل علیحده باین دلیل نتوان ثابت
کرد که هر فلکی را مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر اینها باشد بنا بر نظر دقیق

تقاضا کنند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدا و معاد کرده بیانش انست
که هرگاه عقل مذکور مبدا ماده کاینات باشد باید که مرتبه وجودش که بان
علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسر شود او را
افاضه نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کاینات که سبب تکثر
اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در اسخات اسباب
امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است پس
معلول اول نتواند بود بنابر انکه افلاک دیگر پیش از و موجود باشند و
معلول فلک نیز نتواند بود بنابر انکه اشرفست از فلک پس معلول عقلی
دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در ان عقل کنیم تا
منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد معلول عقلی باشند
که معلول اول و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره
بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدا نفس ناطقه عقل عاشرست ثابت
شد که مبدا جمیع انواع کاینات متکثره الافراد نیز عقل عاشرست بجهات
متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات
ماده قابله پس اختلاف انواع ستند باشد باختلاف جهات و اختلاف اشخاص
هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع کاینات ستند
باشد بجهتی که اشرف جهاتست و سایر انواع مرکبات بسایر جهات پس و عنایت
تربیت و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کاینات نیز که باصطلاح اشراقیان





رب النوع عبارت از انست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعست
بجهتی از جهات که حاصل است مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه
و عرضیه که متقدمند بر و و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه
عاشره که ارباب انواع باشند نشود **فصل هفتم از باب سیوم**
**از مقاله دویم** در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا
دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکانست چنانکه مذهب جمهور حکما
و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد
از ان علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم و سبب احتیاج باین علت انست
که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد
و مراد از حادث درین مقام انست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم
سابقش متحقق در ان زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم انکه
نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشند مانند فلک و این حدوث
و قدیم غیر حدوث و قدمیست که در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم
چه قدیم باین معنی حادث بان معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادث اند
بان معنی نه باین معنی و باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه
غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه
حادث و خواه قدیم محتاج وند در حاجت بعلت مفید و مرجح وجود و
حادث را با حاجت بعلت مفیده حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه

فصل هفتم از باب سیوم از مقاله دویم

اعنی علتی که سبب باشد بدین که علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در
خصوص این جزوی زمان دون جزوی دیگر سابق بران والا ترجیح بلا مرجح لازم
آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر
بخصوص وجود دون عدم و شک نیست که این حاجت در ممکن قدیم ر[ا] لامحاله
نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه
مستغنی است و عادت علما جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند
بنا برانکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت
محدثه بنا برانکه حاجت باو مختص بوقت حدوثست و پس و شک نیست که علت
محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت حدوث معلول چه
اگر پیش از وی موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه مفروض است
که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیة حاصل باشد و باقی نمانده مگر امری که مخصص وقت
حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول
موجود نباشد لامحاله تخلف لازم آید پس واجبست اختصاص وجود
علت محدثه نیز تسلسل لازم آید پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث
حادث در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و این امری
تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکت است چه
حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت متجدد و منصرمست
متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش





حادث نباشد تجدد و آن که مراد است درین مقام اگرچه حادث باشد تجددی که مراد است
در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلکست پس علت و سبب حدوث حوادث
حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک تواند که حادث معلول واجب الوجود قدیم
واقع شود و جمیع مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و باید
دانست که حرکت فلک گاهی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت
معین تواند بود که حادث را ماده یا موضعی باشد که استعداد وی مر حدوث
حادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون
استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث بران ماده یا
موضوع از مفیض وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت
علت قریبه تخصیص وجود حادثست بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت
بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع
مسبوقست بوجود ماده یا موضوع نیز و اینست معنی قول حکما که هر حادث
مسبوقست بماده و مده و مراد از مدت زمانست که مقدار حرکت فلکست
و مراد از ماده اعمست از ماده بمعنی هیولی و از موضوع فصل ششم از باب
سیوم از مقاله دوم در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را
چگونه است از انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما بعد از آنکه متفقند در آنکه فاعلیت
خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و محققین متکلمین
در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذاتست نه

فصل ششم از باب سیوم از مقاله دوم

زاید بر ذات و بعد از اتفاق در اینکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی
یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علواً کبیراً
مختلف شده اند که آیا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از
امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما برانند که با وجود
اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر منزه است
از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد
پس فاعل بآن کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن
کمال باشد و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود
نتواند بود چه کمال معلول هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود
بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول
نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود در فیضان وجود معلول را از
علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان
صحت از واهب الصحه و الحیوة و مانند نجار که مهیا کند ماده خشب را برای
فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده باراده
حیوانی فاعل حقیقی مفعولات خود نباشند بلکه فاعلیت این فواعل بحقیقه
تحریک ماده پیش نباشد پس صدور قصد ازین فواعل متصور شود نه از
فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس
واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه



متوسط از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد
دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید
و واجب نیز ندانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسنه و مصالح بنا بر آنکه قایل
بحسن و قبح عقلی نیستند پس برایشان لازم آید که واجب الوجود عابث باشد در
افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل
بعرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و وضع کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر
مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان بالمعنی
راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و نزاع
درین که مصالح و حکمی که عین اغراض است که معتزله بآن قایلند مقصود است
یا مرضی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نداده باچه
حکما مخصوص بآن دارند و حکما بنا بر تخصیص اصطلاح کرده قصد الهی را رضا
و تاب این مذهب جاحظی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باین که
اراده مطلقا موجب غفلت و فعل تا واجب نشود موجود نشود و تا منافی قول
حکما که افعال الهی را لوازم حیثیت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد
و نزاع معنوی متحقق نشود

## فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دویم

در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه
نظر بنظام کل حکما گفته اند که چون ثابت شده که افعال الهی مبنی بر قصد نتواند
بود و واجب الوجود و علل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود

بر فعل نتوانند کرد و ایصال نفع بسافل بنظر عالی نتوانند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در ان و واقف بران شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر که مترتبند آن آثار و جهات بران موجودات و اشتمال موجودات برین آثار غریبه و تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق بالضرورة نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد بیانش آنست که واجب الوجود خیر محض است بنابر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند الخیر هو ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهرست که هر چیزی مشتاق و خواهان تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیت وجود باشد و در مقابلش شریت مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام بالفعل کاملست هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان و بالقوه و عدمی بوجهی از وجوه در وی متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از وی مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر که عدمست در وی متحقق نیست تا باعث شر از وی صادر تواند شد بلکه موجود تام و مسلوب شریت و عدم باشد





صدور شر از وی ممکن نباشد و ظاهرست که سبب نظام کلی اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود و اگر چه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی دیگرند الا اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از ان ممکن نیست چه امکان نظام اتم ازین نظام واقع باطلست بنابر آنکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد صدور شر از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر محض بودن فوق التمامست و معنی فوق التمام چنانکه گذشته است که هر چیزی را وجودی و کمال وجودی از وی مترشح و فایض گردد و همچنین اشتمال نظام کل نیز بر منافع و مصالح مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام خیرات که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالمست بذات خود و بانکه ذات او خیر محض و مبدا افیضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیراتست پس لامحاله ارادهٔ ذاتی او متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصد نتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست متعلق بسافل تواند شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد

و شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده
واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت عقده نام کند مضایقه
در آن نیست و این کلام شیخ موید تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت
واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدا و فیضان نظام خیر باشد

**فصل دهم از باب سیوم از مقاله دویم** در ذکر بعضی از حکمتها

که مشتملست نظام کل بر آن شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم حق تعالی
بنظام خیر علتست که هیچگونه نقضی در و نیست و این علم سبب و علت وجود
اشیاست در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع
شده و ممکن نیست چیزی برای کل بهتر از وجهی که واقعست کل بر آن و
هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه سزاوار است او را اگر فاعلست
بنحوی از انحاء فاعلیت که درخور است او را و اگر منفعلست بنوعی
از انفعال که سزاوار است او را و اگر مکانیست در مکانی که لایق باوست
و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است معتوست
در میان ضدین علی السویه پس اگر متلبست باحدهما بالفعل از شان اوست
تلبس بآن دیگر بالقوه و آنچه بالقوه است مستحق آنست که بفعل آید در وقتی
و جهت هر کدام آماده است اسباب و شرایط درخور آن و هر موجودی را
که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری هرآینه در وقتیست که
برگردانند او را بکمال او بعد از زوال قاسر و استعدادات را قبول قرار آن

داشت



داشت تا مهیای حصول مزاج باشند و سبب حصول مزاج اما ده صور مرکبات
شوند و ممکن شود بقای کاینات بحسب نوع چه هرچه امکن بوده بقای باشخص
سبب مستبقی باو عطا کرده و هرچه را ممکن نبوده بقای شخصی بلکه لایق او
بقای نوعی بوده و پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و
وفا کرده بنصیب و قسط وجود هر موجودی و ترتیب داده اسطقسات را
بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده که اگر در موضع
دیگر بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هرآینه بسبب حرکت منسحق گشته
منقلب بنار شدی و لا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر
عناصر گشتی و مودی بفساد کاینات گردیدی و چون در ترکیب کاینات غلبه
جوهر یابس صلب ضرور بودی تا بقای او زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش
سریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید واجبست که مکان مرکب مکان
جز و غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که
مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب
فساد امزجه و انحلال مرکبات نشود و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات
و در صورت مبرده نیز مشارکت با ارض داشت واجب شد که مکان آب در
... یلی ارض باشد و چون هوا لجهة بقای اکثر مرکبات سیمای حیوانات
ضرور بود واجب شد که مکانش در یلی ارض و ما واقع شود و مجاور بعضی

از ارض که مکان مرکبات است که بقای ایشان در آب ممکن نیست باشد و بهمین
سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب و نیز هوا شارکت با آب در
کیفیتی و بار از در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون
تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و تربیت مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیرات ایشان
بوساطت شعاعات سیما تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین
و آسمان حایلند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در ایشان و واجب شد
که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر و ثابت توانند شد و جمیع اجرام
سماویه را مانند کواکب مضی نکردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه
متشابه نشود بلکه اشارات مخصوص شد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن
شود نفوذ شعاع از ان و کواکب را ساکن کردانید تا موجب فساد مواضع
بعضی بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک کردانید تا آثار ایشان از موضعی
بموضعی منتقل توانند شد و موجب صلاح جمیع مواضع توانند گشت و حرکت
طلوع و غروب را سریع کردانید که اگر بطی بود یا بعد موودی بفساد شدی
قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع
طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی
ان دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع
گردیدی بلکه هر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم





توانسته کرد و اثر تابش عالم توانند شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول
اربعه مختلفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد
و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند
تا مستولی شود برد و بر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب احتباس
رطوبات شود در بواطن و اجواف ارض کردد و در تابستان مایل بشمال شود تا
حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوان و نبات
کنند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان
شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین کردد
و چون تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است
مر قمر در حالت بدر مخالف قمر شمس کردانیده شد پس هرگاه شمس جنوبی
باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نشود و چون
شمس شمالی کردد بدر جنوبی شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد
و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن که نزد بسمت راس معموره است
لهذا اوج شمس را شمالی کردانیده تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع شوند
و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس
معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شد تا بعد مسافت
و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع از تسخین نگردد و مثل این تدبیر که
در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و

وحضیض و ذروه وحضیض و امر رجعت و اقامت و استقامت و سایر
احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع
و حرکات و میول و ابعاد شان متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا
یجب ان یعلم ان وجود کل واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثره
والقلة والوضع والمداوره والصغر والکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره
الا ان القوة البشریه قاصرة عن ادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات
ذلک ومنافعه امورا یسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیط بود و در تدبیر
مرکبات و منافع اعضا و قوای حیوان و نبات مولفات ساخته اند و مجلدات
پرداخته و با این همه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و
نتواند شد فصل یازدهم از باب سیوم از مقاله دوم
در بیان قضا و قدر سابقا اشاره شد بانکه با وجود ترتیب و تحقق سلسله
در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل برین
مطلب آنست که ممکن با هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود
معلول تا واجب نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین
موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم
معلول ممتنع نگردد وجود وی واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود
سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت عدم
معلول ممتنعست لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود



فصل یازدهم از باب سیوم از مقاله دوم



علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش
وجود علت نتواند بود و آن عدم معلولست با عدم علت یعنی تواند بود که علت
و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند
بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب
امتناع جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع
عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود
هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب
الوجود باشد و هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه
باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول
و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجوداتست و وجودات باسرها
فایض از وجود اوست پس گاه کن که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجوداتست و او
لا محاله عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات اوست پس عالمست در مرتبه
ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علمست که تعبیر ازو
بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلیست که صور علمیه است نزد بعضی اعنی
قائلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین
موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول
واسطه فیضان وجود جمیع موجودیست که بعد از وست پس گاه کن که وجودش
مشتملست بر جمیع وجودات که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم

واجب الوجود ... بنابر آنکه موجب ... شود

اطلاق کرده شوند وگاه بحسب وجود وچون در علم اطلاق کرده شوند مراد از
لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است ومراد از لفظ قدر
صور علمیه است مفصل وچون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول
اولست که مشتملست اجمالا بر جمیع وجودات مابعد ومراد از قدر اعیان
موجودات کلیه وجزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل وبر هر تقدیر رتبه تفصیل
قضا باشد واقرب بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهرست
که قضا وقدر اعتباری باشد مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیت واجب الوجود
باشیا وعلم نیست مگر باعتبار ظهور وانکشاف اشیا ولهذا شارح محقق وشارح
مسلک هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا وقدر را در شرح اشارات بانچه
مطابق اطلاق ثانیست قال الامام واما لفظ القضا والقدر فیعنی بالقضا معلوله
الاول لان القضا هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل والمعلول الاول
کذلک واما القدر فهو سایر المعلولات الصادره عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الی
المعلول الاول یجری مجری تفصیل لجمل وهو القدر وقال المحقق فاعلم ان القضا عبارة
عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعه ومجملة علی سبیل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیه بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد
واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قایل وان من شئ الا عندنا خزاینه وما ننزله
الا بقدر معلوم وچون اینجا دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه وجزئیه
واقعند بقضا وقدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم وجزم واما در افعال





عباد بر سبیل تعلیق بارادهٔ ایشان ومراد قضا وقدر در افعال عبادات
انچه امیر المومنین علیه السلم در حدیث اصبغ بن نباته فرموده ومضمون ان
حدیث انست که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که دران سفر همراه بود از
حضرت سوال کرد که یا امیر المومنین خبر ده مرا از رفتن بشام که بقضا وقدر
الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید وهیچ نشیبی فرود
نیامدید مگر بقضا وقدر خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب
شود ومرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود بتحقیق که عظیم کردانیده است اجر شما
در سیر ومنقلب شما که باراده خود رفتید واطاعت امام خود کردید ودرین
رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم وحال انکه قضا وقدر ما را برد
حضرت فرمود که مگر قضای حتم وقدر لازم گمان کردهٔ چنین نیست که اگر چنین بودی
هر آینه باطل شدی وعد ووعید وثواب وعقاب وامر ونهی از خدای تعالی این
اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان وجنود شیطانست بلکه امر خدای تعالی تخییرست
ونهی خدای تعالی تحذیر نه مغلوب عاصی است ونه مکره مطیع واز ارسال رسل و
انزال کتب از ردی هزل وبازی نبوده وخلق سموات وارض بباطل نکرده
ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور شد وگفت

انت الامام الذی نرجو بطاعته    یوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا    جزاک ربک عنا فیه احسانا
تو ای آن امامی که از طاعت او    امید از خداوند داریم رضوان
ز تو مشکل دین ما گشت واضح

جوای تو احسان دهد رب احسان    در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس
قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همان امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر
خداست در افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات
طاعتست و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر
سببیت فی الجمله

## فصل دوازدهم از باب سیوم از مقاله دویم

در بیان کیفیت دخول شر در در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع مو
جودات واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرورست
که واقعست در عالم پس لابدست از بیان اینکه صدور شر در از خیر محض
چگونه ممکن تواند شد و لابدست اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق
کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند
جهل و عمی و یا بر وجود از آن جهت که مودیست بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی
مانند برودت مفرط و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود
یا بر موجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم وجودی و کمالی را یا مانعیت
او از حصول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود
چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم نه بوجود مانند
افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند
کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از آنجهت که امریست
صادر از قوت غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین.





و شر تفتیش نیست مگر از این جهت که امریست مودی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در
نسل و ضلل در سیاسات مدنیه و همچنین بخل از آنجهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر امساک است
و از این جهت که منع محتاجست شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک
خیر است و از ... [illegible] ... لیه نفس ادی یا عدمی شر و از آنچه که گفتیم معلوم شد که شر دو
گونه است شر بالذات و بالحقیقه و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و
آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی
شر باشد و بوجهی خیر و بآن وجهی که شرست مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض
باشد و اشیا بحسب اقتسام خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در و نباشد
دویم اصلا شریت در و نباشد سیم خیر و شر هر دو در و مساوی باشند چهارم آنکه
خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر قسم سیوم و پنجم واقع نتوانند بود
چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر
بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل چه تحقق شر در
مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کاینات است و در کاینات نیز شامل انواع نیست
بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کاینات افرادی
که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادرست
در اوقات مانند طوفانات و عفونات اهویه و بائیه که موجب هلاک همه یا اکثر
افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقع در بعضی اوقات در بعضی افراد
بعضی از انواع کاینات نظر بکل کاینات نسبتی است بسیار قلیل قیاس کل کاینات

بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام کل
معلوم که چه قدر توانند داشت پس هرگاه وجود عالم کاینات از لوازم نظام
کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم کاینات از لوازم وجود کاینات هر آینه ترک
شرور قلیله مستلزم ترک کاینات باشد و ترک کاینات مستلزم ترک نظام کل خیر محض است
و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیله لا محاله شر کثیر باشد و از
حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض
نه بالذات و چون قیاس قلت شرور در نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس در دنیا به
اکثریت شر نظر بنفوس با کلیت بحسب تفاوت افراد از خیریت نظر بنفوس
ناجیه چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزئیت از شرور قلیله نظر بنظام کل

## فصل سیزدهم از باب سیوم از مقاله دویم

در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبر و آن مذهب
اشعریت و او فعل بنده را مخلوق خدا دانند بی وساطت و مدخلیت اختیار
و اراده بنده چنانکه مذهب او است در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد
همه موجودات خدا را دانند و قایل بهیچ واسطه نباشند حتی احراق نار و تبرید ماء را
فعل بی واسطه خدا دانند و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عادیه خوانند و گویند
عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون آنکه
نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری
بمجرد مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب

نام کنند



نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت
این مذهب بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر
از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکمست بترتب فعل با وجود داعیه بر اراده
با وجود داعیه و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده با علت فعل باشد
و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت
بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل با سوی خدا مخلوق
با باشد باراده با مذهب دویم تفویض و آن مذهب اکثر معتزله است
معتزلی گوید فعل با مفوض بماست بی مدخلیتی از غیر و این مذهب مبنی است
بر آنکه ممکنی در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد که گر مبنی
بر آن نباشد و نباید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل
باراده باشد و اراده چون حادثست صدورش موقوف باشد بعلتی که
حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض ببنده
نباشد و بطلان این مذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب
سیوم مذهب محققین علماء امامیه و جمهور حکماست که گویند که فعل بنده مخلوق
بنده است بی واسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات نظر
بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین
را در احادیث طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل
امر بین الامرین بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل برین مذهب بطلان دو

مذهب اولست چه احتمالات منحصر در سه شق نیست و مؤید این مذهب است
انچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا
تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه ولکن قولوا الخیر بتوفیق الله والشر بخذلان الله
وکل سابق فی علم الله یعنی مگوئید که خدای تعالی بندگان را بخود شان گذاشت و فعل
ایشان را تفویض بایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز
گردانیده خواهید بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد
بر فعل معاصی که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود بلکه
بگوئید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در
ازل معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق
و خذلان انست که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شده و داعی شده
مر نیکان را بر اراده فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمیشد داعی
بهم نمیرسید اگرچه ممکن بود بهم رسیدنش و با وجود آن حکمت بهم رسیدنش
ولهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدند بفعل خیر و اینست
معنی توفیق چه توفیق مهیا کردن اسبابست و بوجود امور مذکوره اسباب اراده
فعل خیر مهیا باشد و هر یک از امور مذکوره داعی شود بر اراده نیکی و ترک بدی با
آنکه توانند شد و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدای تعالی ایشان را جبر نکند
بر اراده نیکی بلکه ایشان را بهوای ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد
و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست میان نیکان و بدان لیکن

بدان



بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند
و سبب توفیق ایشان گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب
جبر برین مذهب نیز کرده اند و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است
یکی مخالفت بدیهه در راستن افعال ما باراده ما و ظاهرست که ورود این مفسده
بر مذهب مختار صورتی ندارد و دویم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و
ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفعست اما تقریر صورت
ورودش آنکه چه فرقست در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب میان آنکه فاعل
وعد و وعید خود فاعل بواسطه فعل غیر باشد و میان آنکه فاعل بواسطه فعل
باشد و وجوب فعل ستند باو شود نه بوی استناد یابد و واجب شود و اما
تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید را اثری در صدور
فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب
متوسط و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی
انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی
تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و
قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار را چه اثر گوئیم اثر
اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست
که مبدأش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید
گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعلست نه باختیار نزد ما ممنوع و اگر مراد

وجوب فعلت بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل واجبست از غیر بنده بنده را
چه گناه گوئیم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه فعل
قبیحست که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس خودش را
در اتصاف فعل بقبح چه تاثیر گوئیم وجوب اختیار به اسباب خارجه تنها حاصل نشود
بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر تام فعل
باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد وجود
نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت بران قبیح بود گوئیم عقوبت نظر
بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد
ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد وخیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردمست بسبب
بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی مردم
سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس ایشان
که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوس اند شود و بالاخرة منتهی
شود بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات بجهت نظام خیر و شر قلیلی که ازین
اختلاف بالتبع لازم آید نهایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه
در مسئله شر دانسته شد **فصل چهاردهم از باب سیوم از مقاله دویم**
در بیان سبب اجابت دعوات و صدور امور خوارق عادات و سر انتفاع
از زیارت قبور مومنین و مراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لابد است
مر او را از سببی حادث و اسباب حادثه درین عالم بر دو گونه است ارضی

وسماوی



وسماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود قوة فاعلیه طبیعیه یا ارادیه و قوت
منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که موجب حدوث حادثی شود درین عالم
نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه وان بر دو نوعست اول
طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکیلات الواقعه منها مع القوی الارضیه
دویم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و تسببی از امور ارضیه بیانش
انست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیاتند پس حاصلست مر ایشانرا اطلاع
بجمیع افراد واشخاص کائنات خواه حاضره وخواه آتیه از راه ادراک اسباب و
علل که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت درین
موجودات بر وجهی که مقتضی نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشانرا
بضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب
ایشان کنند و چون افلاک از سلسله مبادی و علل اند و تصورات علل
مبدا وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند
و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا
اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه مقصود ایشان که مقصود داعی است بحصول
پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا گردد و اگر وجودش مصلحت
نباشد و یا سببی مضاد و منافی او مقدم یا اقوی بود سبب رد دعا شود و
چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقه
مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب وسایط

باشند و بس و از انچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی
امور واقعه در تحت لازم نیاید چه اسباب نیز اعنی دعای داعی و مانند ان
منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر انکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات
ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی سبب
تصور نفوس فلکیه موجود شده و تصور را سبب دعا و تضرع داعی کردیده لهذا
وجود ان امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و همچنین است در صدقات
و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا
و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجبست خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر
خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر و امیر المومنین صلوات الله
علیه میفرموده لا تبدین عن واضحه و قد علمتم الاعمال الفاضحه و لا تامن البیات
و قد عملت السیات یعنی خنده دندان نما مکن و حال انکه کارهای رسوا کرده باشی
و از شبیخون بلا ایمن مباش و حال انکه از تو بدیها بوجود امده باشد و نیز شیخ
گفته که اکثر انچه معتقد جمهور مردم است او مقر و قایلست باو یعنی از معجزات و
اجابت دعوات و سایر خوارق عادات لا محاله حق است و هیچگونه استبعادی
در وقوع او نیست و هیچکس از فلاسفه منکر و دافع او نیست و انما یدفعه هولاء
المتشبهه بالفلاسفه جهلاً منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی
موسوم بر دالشبه ساخته ایم و بیان اسباب و علل ان پرداخته فتامل شرح
هذه الامور من هناک و صدق بما یحکی من العقوبات الالهیه النازله علی





مدن فاسدة و اشخاص ظالمة و انظر ان الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس
نبی یا ولی در قوت بمرتبه باشد که تاثیر در ماده کاینات و تصرف در طبایع مو
جودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد و بالجمله امور حادثه از ین سبب چون
نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده تا دیه انها بوجود مسببات
علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر
مقرون بدعوت باشد یا اصاله چنانکه در انبیا و یا نیابة چنانکه در اوصیای انبیا
معجزه خوانند و الا کرامات نام نهند چنانکه از صلحای مومنین و گاه باشد قوت
نفس اشرار بمرتبه رسد که از تصورش امور غریبه حادث شود و انرا کهانت
گویند و اگر مقرون بدعوت باطلی باشد فرق او از معجزه ببطلان ما یدعو الیه
بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات انبیا نکند بدانکه با انکه واجب
الوجود تعالی عالم بجزئیاتست بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق ان کردیم لیکن
چون صدور امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع است
و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا نه لهذا محققین
اصدار امور مذکوره را بی واسطه نسبت بجلال کبریائی نمی نهند و صدور
این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند و این معنی منافی
قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما
سر استفاع از زیارت قبور و اتیان و مشاهد انست که نفس را دو گونه
علاقه با بدن حاصلست یکی از جهت صورت مخصوصه بدن معین مخصوص

وبموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده محفوظ التشخص فی ضمن
آیه صورت کانت بدنیةً او ترابیةً او غیر ذلک واین علاقه بموت باطل نشود
بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن بالهیئه متوجه و متوقع ماده بدنیه
خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و منزل خود کند پس هرگاه نفس مومن
و صالح باشد و باجلاء کمالی و طهارتی علمی و عملی کسب کرده بود دو بهرآینه مورد اشراقات
انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هرگاه بتوجه تام بمرقد مزور
حاضر شود و این حضور بر مرقد او حضور و صحبت او داند لامحاله از فیض وارد بنفس
مزور پرتوی در نفس زایر افتد و بقدر استعداد لامحاله مستفیض شود و از حیثیت
اینمعنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه این عادت را مراعات میکرده اند و اتیان
مشاهد و مزارات مینموده و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجای می آورده
و آثار عجیبه و منافع عظیمه می یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان
ارسطو را بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده
بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل او حل میشد
و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید و امثال این حکایت نسبت بمقبور
اکابر و زهاد و علماء دین بسیار اتفاق می افتد و این دلیلیست روشن بر
تجرد نفوس ناطقه و شیخ ابوعلی گفته که نفس کامل شأنا علما و عملا چون مفارقت کند
شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف درین عالم تواند کرد و چون نفس زایر
بوسیله زیارت مستعد از آن نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع





شری و اذیتی است لابد است که بقدر استعداد مددی کند و تاثیر عظیم ظاهر
گردد **فصل پانزدهم از باب سیوم از مقاله دویم ٥٥**
در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین مذهب متکلمین آنست که ملائکه و جن
و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلها مختلف
برآیند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاه نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف
مرئی شوند چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انهای الملائکة و الجن
و الشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی
قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین
حقایق مختلف نیستند بلکه همگی حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست
مگر بعوارض و افعال پس آنانکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات
ملائکه باشند و آنانکه صادر نشود از ایشان مگر شر و شیاطین و آنانکه گاه
مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة
و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قائلین از فلاسفه بوجود
جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند که ایشانراست تصرف و تاثیر
در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق که نفوس ناطقه
انسانیه راست با ابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد
انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوت عاقله و باز داشتن از توجه بجانب
قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه

وبعضی از فلاسفه برانند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیره وباعث
بر خیرات باشند جن عبارت از انست واگر شریره وباعث بر شرور باشند شیاطین
عبارت ازان وبالجمله قول بوجود ملائکه وجن وشیاطین متفق علیه جمیع عقلا
وانبیاست وقران مجید ناطق بان واز بسیاری عقلا ومشایخ داویا مشاهده
جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن وانکار ان واستبعاد دران معقول
نتواند بود اگرچه اثبات ان نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی
وپوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول شیاطین است
نه قول جن وشیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق
مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه
وسید الحکما والمتکلمین قدس سره در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب
الیه حکما الاسلام ان الجن لیست اجساما ولا جسمانیه بل هی موجودات مجردة
مخالفة بالمهیة للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریه وهوائیة قادرة علی التصرف
فی هذا العالم وهو معنی کلام الشیخ ومرامه یعنی مراد شیخ از یکه لیس هذا
رسمه بل معنی اسمه اشاره است بانکه حقیقت جن غیر انست که تعریف دال
بانست ونیز در قبسات گفته حق انست که حکمای الهیین وعلمای اهل اسلام برانند
که ملائکه طبقات مختلفست روحانی وجسمانی علوی وسفلی وسماوی وارضی
وبالاترین طبقات ملایکه کروبیانند که طعامشان تسبیح وشرابشان تقدیس است
واز جمله ایشانست روح القدس که جبرئیلست وبعد ازان طبقه نفوس مجرده





افلاکست وبعد ازان نفوس منطبعه افلاکست که بمنزله خیالست در انسان وبعد ازان
قوای مدرکه ومحرکه حیوانی وانسانی وبعد ازان صور نوعیه وبعضی از ملائکه مجرده
ارباب انواعست وهر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را وهر طبیعت عنصریه را
ملکی است موکل بر ود فی القران الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو وفی الحدیث اطت السماء
وحق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا وفیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد اسمان
از ثقل حمل وسزاوار هست که ناله کند بسبب انکه نیست در اسمان موضع قدمی مگر
انکه در وملکی ساجد است یا راکع وشیخ در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو
حیوة ونطق عقلی غیر مایت لکنا ثابت هو واسط بین الباری عز وجل والاجسام الارضیة
فمنه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی وپوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی
باشد منافاة خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر انکه مراد از نفسانی نفوس مجرده
فلکیه باشد ومراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه وچون نفس منطبعه بمنزله قوتیست
از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق
عقلی باشد ودر الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب الوجود
هر مرتبه دویم انقص از مرتبه سابق هست پس اعلی طبقات موجودات امکانی
ملائکه روحانیه است که حکما از اعقول خوانند وبعد ازان مرتبه ملائکه ایست که
حکما از انفوس مجرده فلکیه گویند واین نفوس فلکیه ملائکه علا اند یعنی کار کنانند
درین عالم چه حدوث حوادث در عالم کاینات بواسطه تاثیرات ایشان باشد و
پوشیده نماند که مراد از ملائکه علا تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده ومنطبعه

و مطلق ملائکه بر سه گونه باشند و موافق باشد بانچه در رساله صد و دگفته شد توجیهی
کرده شد **مقاله سیوم** در فرمان خداشناسی و ان حاصل شود از معرفت
فرمان که تکلیف عبارت از انست و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت
از انست و حافظ فرمان که امام عبارت از انست و جزای فرمان که معاد عبارت
انست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول** در تکلیف
و در ان چند فصلست **فصل اول** در بیان حسن و قبح افعال بدانکه افعال
اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست
که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل ان مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار
جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد انرا ثواب گویند و همچنین
معنی قبح ظلم مثلا انست که مرتکب ان مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای
بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه صادر گردد انرا عقاب خوانند و نیز شک
نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنه
سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و در مولفات خواه در علوم شرع
و خواه غیر ان بغیر ازین معنی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند
پس اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و
ازان چه معنی میخواهند ظاهر میشود برایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و غیر
انکه در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در انکه هر عاقلی که بمرتبه
تمیز در رسیده عقل او حکم کند در باب حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه

ان



ان عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و با جمله اهل شرایع و ملل
پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بگوش نرسیده باشد و با ارباب
ملل و شرایع آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد
و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده باشد و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه
طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و
ملل از مشرکین و ارباب اصنام و با جمله طبقات کفار بالتمام همه متفقند در حسن
عدل و قبح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده
که منصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا
حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و اینست معنی عقلی بودن حسن
و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و اما جمهور اشاعره برانند که
شرعیست نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا
بلکه در نفس الامر هیچ شی حسن یا قبیح نمی بود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بگفته
شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمیبود بلکه توانست
بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس
شدی و چون سخافت این مذهب اظهر از انست که پوشیده تواند بود لهذا
بطلانش را مستغنی از بیان دانسته اعراض از ان نمودن اولی مینماید
غایتش یکی از محققان این طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان انکه رفع
شناعت از ایشان نتوانند کرد بان می نازند و ان چنانست که حسن و قبح

به معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و ان در صفات باشد نه در افعال
دویم بمعنی موافقت غرض و عدم ان و آن در افعال یافت شود و عقلی است
لیکن محل نزاع نیست سیوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب
اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاعست و عقلیه میتواند [illegible]
بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تواند شد و جوابش انست
که معنی دویم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا حجت نیست نه معنی حسن بلکه معنی
حسن در روایت که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیوم اعنی استحقاق
ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنی است چه استحقاق جزا اعمست از آنکه از
جانب خالق باشد یا از جانب خلق و میباید دانست که مراد از عقلی بودن
نه انست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد انست
که افعال مشتملست بر جهت حسن و جهت قبح که عقل دارد معرفت ان جهات یا
باستقلال باشد اشتباه کرده و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل
بعد از ورود شرع بانها داند که اگر در انها جهات حسن نمی بود هر آینه تکلیف
بان از حکیم قبیح می بود و به انکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلیست
عظیم که بنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره بان
خواهد شد انشاء الله العزیز **فصل دویم از باب اول از مقاله سیوم**
در بیان تکلیف الهی که عبارت از فرمانست و از احکام نیز گویند خطاب
الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح بر سبیل اقتضا و یا

بر سبیل



بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است بفعل یا ترک بالجزم
و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است بفعل یا ترک [illegible] و تخییر تسویه است
میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لامحاله ان فعل حسن باشد چه طلب
قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن
قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد ان را واجب گویند و اگر با تجویز ترک
باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل
باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و ان نیز از قسم حسن است
چه مراد از حسن انست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش
مستحق مدح و ثواب نشود و خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه
پس اقسام حسن سه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم است
حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب و اباحت
و کراهت و حرمت و این احکام از حیثیت که اقسام حسن و قبحند و حسن و
قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و ازین حیثیت که شرع بان وارد شده متصف
شوند بشرعیت پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شریعت را
تخصیص دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات ان مانند
وجوب صوم اخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی
که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات ان مانند وجوب حفظ امانت و حرمت
تضییع ان و بنابرین هر حکمی عقلی باشد و یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود

لفظی ومعنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل باشد بر
اوامر ونواهی وخطاب معنوی حکم عقلی باشد بحسن فعلی یا بقبح فعلی یا قسما مما یجب
حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر بآن فعل وحکم
عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل چه عقل بمنزله
پیغمبریست از داخل وپیغمبر بمنزله عقلیست از خارج **فصل سیوم از باب**
**اول از مقاله سیوم** در بیان معنی وجوب علی الله ووجوب
من الله بدانکه قائلین بحسن وقبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله
کنند وگویند فلان فعل واجبست بر خدای تعالی ومخالفین تشنیع کنند واستبعاد
نمایند که بر خدای تعالی فعلی واجب تواند بود وگویند ایشان عقل خود را حاکم سازند
بر خدای تعالی واجرای حکم روا نمایند وگویند بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود
واگر فعلی از افعال از وصادر نشود ویا هرچه تصور کنی از وصادر شود وی تعالی
مستحق مذمت نشود وتصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد وجمیع
این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقلی بوجوب
فعلی بر خدای تعالی آنست که فعلی را اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود
واخلال بآن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود وخدای تعالی
هرآینه خود ذم وعقاب آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند پس لامحاله
خدای تعالی خود چنین اخلالی نکند وباجمله کاری از شأنش باشد که فاعل آن مستحق
ذم شود از خدای تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنا





بر قبح وی وذم وعقاب کند فاعل آنرا پس لامحاله روا نبود ونشاید که خود ظلم
کند اینست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی وباجمله مراد از وجوب فعل بر
خدای تعالی بودن فعلست بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود
پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بآن فعل واما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی
نتوان کرد وتجویز آن مستلزم تهوین شأن نیست چه ذم مقابل مدح است ومدح یا مرادف
یا مساوق حمد وحمد در شأن خدای تعالی واقع وتصور احد المتقابلین نظر بموضوعی
مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو نیز است پس لاجرم نیست استحقاق ذمت
نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم ومحققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای
تعالی بصفات کمال ووجوب تنزه از صفات نقص راجعست بانکه عقل هر صفتی
را که در خود کمال داند هرآینه حکم کند که خالق وصانع وی البته باید که متصف
باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خود باشد ویا هر صفتی را که نقص خود بیند
حکم کند که صانعش بالضروره منزه است از آن وچون این قاعده در
صفات متحقق شد در افعال نیز همین قاعده وقانون معتبر باید داشت
این بود معنی وجوب علی الله واما وجوب من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه
وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق
ذم بر ترک پس این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند وبحسب تحقق ثانی
اعم از اول چه ابتهای از نفس وجود نظام کل من حیث هو کل واجب
از واجب بنابر تمامیت علت وواجب نیست بر وجه تخلف معلول از علت

تام متصف بقبح نشود اگر ممتنع باشد وجود موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی ان باشد و ترکش منافی نظام کل بود وواجبست بکلا المعنیین اما معنی دویم ظاهرست واما معنی اول بنابر انکه ترکش مناقض غرض است که نظام خیر باشد ونقض غرض از حکیم قبیح وموجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله سیوم

## فصل چهارم از باب اول از مقاله سیوم

در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را بایتان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر انکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل آرد این امور مذکوره را نظر بزید از ین حیثیت که مکلف باجابت لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف انست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد وفعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لا محاله مناقض غرض خود باشد ونقض غرض از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد واما وجوب اصلح بباید دانست که مراد از اصلح هر چیزی انست که با وجود اصلحیت نظر بان چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی در وجوبش از خدای تعالی نباشد بنابر انکه از لوازم بودن نظام کلست برا تم وجوه ممکنه

که دانسته



که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی وچون ثابت شد وجوب ... ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد در اتم وجوه ممکنه با وجود داعی وعدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیح است نزد عقلا وچون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنابر سوء فهم مرام صادر شده وتفصیل ان وامثال ان حواله بعهده رساله سرمایه ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد

## فصل پنجم از باب اول از مقاله سیوم

در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دوگانه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از وست بعینه حکم اوست بصحت ان احکام وحسن ان و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بعبادات شرعیه از صلوة وصیام وسایر طاعات لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت ومراعات حقوق واستعمال عدل و اجتناب از جور وظلم وامثال ان و در شود بلاشبهه از نفی لغت ان پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد وگرنه اهمال عقل واحکام عقلیه لازم آید ونقض غرض از وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه انست که نفس ناطقه مجرد است وصاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقلست وشهوت

که یکی مستلزم تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب جوار رب العالمین است و بدیگری
مهیای محافظت را امور نظام بدن و معاداة و منافاة میان این دو قوت
در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان
شهوت و بغربی از تدبیر حکمت رد طایفه دویم از قوای از معادات
باعانت و امداد قوة عقلی بدون آنکه مزری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام
بدنست منظور شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوة عقلی نکنند و ویرا
از غرض اصلی خود باز ندارند و با همال این تدبیر برگردد طایفه اول باعانت و
خدمت طایفه دویم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق
جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود ایشان تحصیل
استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض قوت شهوت
که موجب حفظ وجود شخصی است نیست مگر آنکه او را در مدت وجود تعلقی میسر
شود بتحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است
از میل بجد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلیست و
دیگری مودی بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض قوت
عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس
لابدست از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکالیف مشتمل بر آنست متحقق
تواند شد پس اهمال تکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی
خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لامحاله واجب باشد باب دوم



## از مقاله سیوم در نبوت و آن مشتملست بر چند فصل فصل اول

در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلم بآن طریقه اثبات نبوت
نموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجة از کتب کافی
روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام که آن حضرت انه
قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما
اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان
ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه
فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء
فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم
ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون
والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم
الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها
غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی
شیء من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی
کل دهر وزمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلایل والبراهین
کیلا یخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته
وجواز عدالته بیان حدیث شریف نبوی که افاده مقصود بحجة فارسی
زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آن حضرت اثبات نبوت پرسید

انحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند سوی خلق که تعبیر کنند از و بخلق او امر و نواهی او را بنا بر انکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و او امر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از و صادر نگردد و ان رسولان اگرچه ناچار از خلقند لیکن بر گزیده کانند از خلق که مشابهتی با خلق نه بخلقت و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافتگانند بحکمت نزد خدای تعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود و ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این اشارت است بوجوب وجود امامی در هر زمانی که خالی از وجود نبی باشد و بانکه واجب بودن ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله واجب بودن پیغمبری یا امامی در هر زمانی تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش و باید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتملست بر خلاصه افکار و انظار حکماء سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایق که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بان نرسیده و اگر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه اقرار مینمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه داند قیمت آب و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول اتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع





اتفاق مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب اهلها و اربابها **فصل دویم از باب دویم از مقاله سیوم** در وجوب بعثت انبیا بطریقه متکلمین بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریق ایشان در سمع و تصدیق نبوت مشاهده معجزه است لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل شده چه بطریق ایشان لازم اید الزام انبیا بر انکه چون قایل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب نمیدانند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوتست ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را رسد که امتناع کنند از نظر در معجزه و گویند تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنا بر انکه دفع خوف از نفس با نفر وره واجب باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوفست لامحاله بنا بر انکه قول مدعی معجزه محتمل الصدقست و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوانکرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بحیثیت ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال صدقست چنانکه اشاره شد بان و احتمال صدق گاهی محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لابد است اول از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت انبیا و دلیل برین انست که نبوت مشتملست بر فواید بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقلست بادراک ان و دلالتش

باحکامی که مستقل نیست بادراک ان و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت
الهی و تهیه سعادت جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس
بضار و نافع از ادویه و اغذیه که ناچار هست انسان را از استعمال ان و راهی نیست
عقل را بمعرفت ان بغیر از تجربه و تجربه مستدعی زمانیست که دران زمان خالی از
استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال انکه تجربه با که مودی بهلاکت
گردد و غیر ان من الفوائد التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی
فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع
کاینات باشد و اهمال مودی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید بعثت انبیا
و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست
که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل اتیان با وامر و نواهی ربانی نیست پس لابدست
از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو جهتین تا بجهتی تلقی وحی الهی
کند و بجهت دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیوم از باب دویم**
**از مقاله سیوم** در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا خلاصه
کلام حکما درین مقام انست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی
که منتصف شود بحسن معاش مودی باشد بصلاح معاد محتاجست بمشارکت جماعتی
از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل و الملبس
و سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا لذاک و یخبز ذاک لهذا و هذا
یخول لذاک و ذاک یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست باجتماع در مکانی

که ممکن



که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارتست ازان اجتماع و مدینه عبارت
ازان مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله
محتاجست بعدل و عدل محتاجست بسنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارت
ازانست و سنت و قانون محتاجست بواضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس و
آرائهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ماله عدلا و ما علیه ظلما و لا بدست بودن
واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس
واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله
بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد
و نبی عبارت ازین انسانست و شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان
یبقی نوع الانسان و تحصیل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار
و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة
فیها فی البقاء بل اکثر مالها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان
یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه

**فصل چهارم از باب دویم از مقاله سیوم**

در ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست بسوی
منتهای نقطه و مراتب سیر سالک چهارست اول سیر من الخلق الی الله بنفی ما سوی از
خود بلکه نفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بان شد و مشاهده
ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینات و شیون و اعتبارات مرتبه دویم سیر

فی الله ثم بعده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات وتطور از تعین
صفتی متعین صفتی دیگر الی او التعینات الصفاتیه مرتبه سیوم سیر مع الله ثم بعده
هویت مطلقه بتعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و ماهیه اعتبار
الا وقد ثبت بعد فیه الهویه المطلقه حقیقة متعالیة والمهیة الامکانیه اعتباریه محضة
مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و آن باز گشتن بعالم وجود امکانی بعد از
تحقق بحقیقت وجوبیه بحکم اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهت
هدایت تشنگان بادیه امکان بسرچشمه حیات جاودانی و رد نمودن بر آنکه کی
وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت
انبیا و ارسال رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتب است
بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق با سفار ثلثه سابقه
و لابد است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان
شهرستان وجوب تواند کرد و سالار این مسافرت قاید توفیق است
که رفیق هر سالکی بنا بر عدم مناسبت نتواند شد پوشیده نماند که اشتمال
طریقه مذکوره از ابی عبد الله علیه السلام بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است
و اما اشتمالش بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن ظاهر شود از تامل
فی قوله علیه السلام مؤیدین عنده الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عنده اشاره تواند بود بسفر
دویم و سیوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بسفر اول که
الی الله و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی





رسالت و نبوت مشعر است بر سفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم از باب دویم**
**از مقاله سیوم** در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت
نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه
باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوت سرافراز تواند
شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و ان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها
من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه را
دوگانه قوتست قوة ادراک و قوه تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی
و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گانه چه کمال قوة ادراک عقلی
آنست که هر تعقل که ممکن شود دیگری را بتعلیم و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد
او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوة حدس بی‌بدون تعلم و کمال قوة ادراک جزئی
سیما قوة متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد
مر قوة عقلیه را بحیثیتی که هنگام ارتقاش و ارتسام نفس بصور معقولات و
اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت
از وست قوة متخیله منجذب شود بسوی قوة عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود
در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی ازو در قوه متخیله
بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوة عقلیه را اگر ذوات
مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریات
در کال حس باشد و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ مسرده محفوظة

کر قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون تطبع و ارتسام متخیله بصور
مذکوره در کمال قوت ظهور بود اوگنه آن صور را حس مشترک بحیثیتی که صورت ذات
مدرک بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان شاهده شود که شخصی در
کمال حسن در برابر ایستاده و کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل
فعال علوم و احکام را باذن خداست پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ
مسموعه کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده
شود و بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول گردد در مجردات ذات مجرد
اول معقول شود و بعد از آن متخیل و بعد از آن محسوس و چنانکه مادی بعد از آن
معقول شدن اعنی معقوله قایم بذات خود نتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله
کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس
مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی
که حقیقت قلبست نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آن بحس درآید و همچنین
کلام الهی را نبی اول بشنود و بعد از آن بخیال درآید و بعد از آن مسموع بسمع
ظاهر گردد و کلام مخلوقات را اول بگوش بشنود و بعد از آن الفاظ مسموعه
بخیال درآید و بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص
ثلثه درین دو کمال اعنی کمال قوة تعقل و کمال قوة تخییل متحقق شود یکی دانستن
جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطه بشری و دوم دیدن ملائکة الله و شنیدن
کلام الله و پوشیده نماند که کلام و تعبیر [illegible] در حدیث مذکور از ابی عبدالله علیه السلام

اشاره



اشاره تواند بود بطریقه حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق
الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و فایضه من عند الله را بالفاظ مسموعه
مراد از طعیه عن الله تواند بود و اما کمال قوة تحریک آنست که نفس ناطقه در قوت
فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هرچه تصور کند و هر صورتی در خیال و نقش بندد
و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و اینمرتبه گاهی متحقق تواند
شد که نسبت او در تصرف با ماده کاینات چون نسبت او باشد با ماده بدن خود و
چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب
و خوف و رجا و خجالت و حیا و این معنی نهایت ظهور دارد و نفس مذکوره در
هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند نمود و چون این نسبت
متحقق گردد مطیع او شود و هر آینه ماده کاینات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد درو
بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد چون این مرتبه که کمال قوت تحریک است
حاصل شود خاصیت سیوم نیز در خواص ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقه
نبوت متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الهی
حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد
در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم از باب دوم**
**از مقاله سیوم** در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوتست
و آنکه هیچ کمالی مراتب انسان بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل برین آنست که استکمال

فصل ششم از باب دوم از مقاله سوم

انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوت نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوی
متعدده و رئیس قوی نظریه قوی عقلیت و سایر قوی ادراکیه همه خادم او و رئیس
قوی عملیه قوة فاعلیت و سایر قوی عملیه خدم و عملهٔ او و کمال قوة عقلی در دو چیز است
یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلم بشری و دیگری
تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوة فاعلی نیز در
دو چیز است یکی قوت تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج بالات و اسباب طبیعیه نباشد و
دویم انقیاد و اطاعت سایر قوی عملیه مر او را پس کمال قوة نظریه بکلا جزئیه بروجه
اتم منوطست به و خاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوة عملیه با جزئیه که
قوة تاثیر باشد منوطست بخاصیت ثلثه و از قوة تاثیر حاصل شود و مراد او را کمال او
بحسب جزو دویم نیز که انقیاد سایر قویست چه شدت و قوة تاثیر موجب قهر سایر قوی
باشد لا محاله پس غایت کمال انسان نزد بحسب کلا قوتیه النظریه والعملیه منوط بخواص
ثلثه مذکوره باشد که مرتبه نبوت مشتملست بران پس غایت کمال انسان مرتبه
نبوت باشد قال الشیخ فی الشفاء ان النفس انما طلقة کمالها الخاص بها ان یصیر
عالما عقلیا مرتسما فیها صور الکل والنظام المعقول فی الکل والخیر الفایض فی الکل
ثم قال و افضل التی یکون فضایل علیه و افضل سولاه هو المستعد لمرتبة النبوة هو الذی
فی قواه النفسانیه خصایص ثلث ذکرناها ثم قال و رئیس هذه الفضایل عفة و حکمة
و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریه و من اجتمعت له مع الحکمة





النظریه فقد سعد من فاز مع ذلک فی الخواص النبویه کاد ان یصیر ربا انسانیا فکاد ان تحل
عبادته بعد الله وان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله
فیه

## فصل هفتم از باب دویم از مقاله سیوم

در بیان مرتبه خاتمیت دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبه نبوتست و مرتبه
نبوت نیز مشتملست بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف
مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوای مراتب خصایص مذکوره
باشد که اقوی از ان در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از ان مرتبه مرتبه ممکن نتواند
بود و ان مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب تعالی و بالاتر از ان
نیست مگر مرتبه وجود واجبی و ان مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از ان در مراتب وجود امکانی
نبود و مرتبه وجود خاتم الانبیاست که نبوت چون بان مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه
معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی هم
باشند و قوس نزولی و قوس صعودی انجا سر بسر گذارند و دایره وجود
بان تمام شود و بیان کیفیت این دایره انست که موجودی که اول از واجب الوجود
صادر شود اعنی معلول اول لا محاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف از و
ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل
شود بنا بر حصول واسطه و نسبت در کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه که
نازلتر از و موجودی نتواند بود پس اشرف موجودات ملکه عقول باشند علی اختلاف
مراتبهم و بعد از ان النفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از ان طبایع علی اختلافها و بعد از ان

جسم مطلق و بعد از جسم مطلق موجودی بالفعل نتوانند بود چه هیولی اگرچه نازلتر از جسم
مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازلترین انواع جسم
مطلق جسم عنصریست و بانجا منتهی شود سلسله وجود بدوی در تنازل ابتدا کند سلسله
وجود عودی در تصاعد و بسایط عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند
وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند
اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنست و بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوان
و بعد از آن انسان مرتبه نبوتست و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف از همه
مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدوی باشد در ترتیب تصاعد سلسله
عودی و همچنانکه در سلسله بدو مابین مابین اول سلسله و واجب الوجود مرتبه متصور
نیست واجبست که در سلسله عود نیز مابین آخر سلسله و مابین واجب الوجود مرتبه
متصور نباشد تا همچنانکه وجود از و آمده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی هر دو واجب
الوجود باشد پس این دو سلسله در یک جانب بواجب الوجود بهم متصل باشند
و در یکی جانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود
چه هیولی قوه محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم
متصل باشند تشبیه هر یک از آن دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه دو خط مستقیم
باهم در هر دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب تشبیه هر یک باشد بقوس و چون
دو قوس سرها بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد
و گاه شکلی دیگر غیر از آن اما چون شکل دایره اتم اشکالست و ترتیب نظام کلی در

سلسلتی



سلسلتی بدو و عود اتم ترتیبات لهذا التشبیه آن بدایره مناسب باشد پس بوجود
خاتم الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی بهم متصل و معاد و مبدا حقیقی بهم
متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازای مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما
خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و
مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی با مراتب موجودات واقعه در سلسله
بدوی در شرف مساهم باشند هر کدام بوجهی چه سلسله ثانیه اگرچه سلسله مبادی
و علل است لیکن متنازل و متباعدست از واجب الوجود و سلسله اولی اگرچه معلولاتند
لیکن متقارب و متوجهند بمبدا اول اما در علو مراتب انبیا که واقعند در سلسله عودی
افضلند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسله بدوی بنابر وجود قوه منافیه خلقیت
کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و عقول مجرده **فصل هشتم از باب
دوم از مقاله سیوم** در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب
وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن
للناس فی امورهم سننا باذن الله و امره و وحیه و انزال الروح القدس علیه
و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا و انه عالم بالسر
و العلانیه و لا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبه له
که اگر از این درگذرانند و تکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی
و بایشان گوید واجب الوجود مشار الیه نیست و مکان نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم
و لا داخل و امثال اینها از مسایل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم حکمیه و مسایل نظریه است پس

بتحقیق که در شغلی عظیم افکند مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و اوقعهم فیما لا
مخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی اشذ وجود و چه ممکن نیست مردم را تصور
امور مذکوره علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصور و احقیقة هذا
التوحید والتنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر اینه مبادرت تکذیب وجودی
چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مقایساتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیة و ربما اوقعهم
فی آراء مخالفة لصلاح المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی است
بغیر ازین این ظاهر زده وی که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه
واجب است که رخصت پرسیدن حقیقت امور مذکوره نهد و ان یعرفهم جلال الله
وعظمته برموز و امثلة من الاشیاء التی هی عندهم جلیلة عظیمة و لا باس ان یشتمل خطابه علی
رموز و اشارات تستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث یعنی باک نیست بلکه واجب است
که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز و اشاراتی که داعی شود جماعتی از خواص امت را
که بحسب فطرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم یقینیه و حقایق و اسرار حکمیه و
واجب است که بشناسانند وجوب اطاعت امر الٰهی را و این را که مهیا و آماده کرده است
خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود
مر شریعت منزله را بقبول السمع والطاعة و یقرب للسعداء والشقاوة امثالا
مما یفهمونه و یتصورونه و اما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان ذلک شیء
لا عین رأته و لا اذن سمعته و ان هناک من الله ما هو ملک عظیم و من الالام ما هو عذاب مقیم

فصل سیم از باب دویم از مقاله سیوم

دا اهم دوبر



در سر وجوب عبادات و منافعهما فی الدنیا والاخرة علی قالة الحکما نیز شیخ در شفا گفته
ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی
تقبل کمال مثله یقع فی قلیل من الامزجة پس واجب است در حکمت الٰهی تدبیری بجهت بقای
سنت و شریعت و کلیه درین تدبیر استمرار مردمست بر معرفت مبدا و معاد
و منع وقوع نسیان ازین معرفت پس واجب است ایجاب افعال و اعمال که تکرار اینها در
ازمنه متقاربه موجب تعالی تذکر شود پس واجب است که آن اعمال مقرون باشند با
تذکر الله والمعاد و آن الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجب
شناسانیدن مردم را که ان هذا الافعال مما یقرب الی الله تعالی و یستوجب به الجزاء
الکریم و ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المفروضة
علی الناس مثل الصیام والحج والجهاد و فایده جهاد تقویت دین و بسط بلاد است مع
فواید اخروی و فایده حج آنست که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اولی است
برای عبادت خدای تعالی و آن موضعیست خانه خدای تعالی و بیتی است مخصوص بوی و مهاجرت
و مسافرت بسوی آن موضع مهاجرتیست بسوی خدای تعالی هر اینه ازین معانی و نیات
اثری عظیم در نفس بهمرسد و آن بمنزل آن باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه بدنی
شود و متوجه عالم حقیقی خود و عالم الٰهی گردد و صیام اگرچه اجریست عدمی اما تحریک
عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادات است
که فرض کند مباشران خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدای تعالی میکند و مناجات
با اوی نماید و فرض کند خود را که در پیش خدای تعالی ایستاده است و حاضر شده

نزد او پس باید در پیش خدای تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات
مثل آن جاری شده از خضوع وخشوع وغض بصر وقبض اطراف وترک التفات واضطراب
وهذه هی الصلوة پس باید که واجب کند بر محل احوالی که بآن مستعد توجه بصلوة
شود ومثل آن احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آن
من الطهاره والتنظیف وکذلک یسن فی کل وقت من اوقات العباده آداباً ورسوماً
محموده وانتفاع ازین عبادات بر دو گونه است احدهما رسوم ذکر الله والمعاد فی
النفسهم فیه وهم لهم التشبث بالسنن والشرایع بسبب ذلک واین منفعتی است
که معظم آن راجعست بنظام امور معاش وقسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است
بسبب ارتیاض باین عبادات از اکتساب هیئه بدنیه که مضاد اسباب سعادتست
واین منفعتی است راجع بصلاح معاد وهذه التنزیه بتحصیل اخلاق وملکات تکتسب
بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن فتبتهم تذکیر بالمعدن الذی لها فاذا
کانت کثیره الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیه وتعرض هذه الافعال علی
النفس ذکر الله والملئکه وعالم السعادات شاءت ام ابت فیتقرر لذلک فیها
هیئة الانزعاج عن البدن وهیئات البدن فاذا وجدت افعال بدنیه لم تؤثر فیها
فیها هیئة وملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه ولذلک ما
قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان
استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شدید الاعتقاد
للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیه پس باید دانست که مواظبت بر عبادات



مفروضه ومداومت سنن وآداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن ولذات بدن
که هر آینه امریست زایل فانی مشوب بمکاره شدیده ومصایب عظیمه بسوی عالم الهی
وفضای تجرد حقیقی ومطالعه انوار مجرده ومشاهده ذوات نورانیه وچون این
معنی راسخ شود وملکه گردد التذاذ نفس بآن بمرتبه رسد که اعدی عدوی خود امری را
داند که موجب انصراف او از آن عالم باقی وتوجه او بسوی این عالم فانی باشد وتوجه بامور
بدن ودنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود ومحبوبترین امور
در نظر او خلاصی ازین بدن وعلایق این بدن باشد وازینجاست که جناب مقدس
مرتضوی علیه وآله السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری
گردانید که فزت ورب الکعبه واز بعضی نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته
این ابناء الملوک من هذه اللذه یعنی کجا اند شاهزادهگان عالم که این لذت
دریابند ولذت ملک وسلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روزنی است
بعالم ملکوت ودر دو شبهه بمنزله پرده ایست که روزن بآن گرفته شود ودر رفع شبهه
وحل عقده بمثابه برداشتن پرده است از روزن ومنکشف شدن عالم نور و
آن لذتیست که هیچ لذتی بآن نرسد واما بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات
یذهبن السیئات رسوخ یابد در نفس بوجود آن ملکه نورانی شود وبسبب آن رغبت
قبول ظلمت سیئه نکند واراده آن از وی صادر نگردد وداعیه ذنب بهم نرسد
وموجب نفرت واجتناب از سیئات گردد ومعنی اذهاب سیئات همین باشد
ومؤید اینست آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه وآله مروی شده در باب صلوة خمسه یومیه

که هر که هر شبانه روزی پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجای آورد
هر اینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب
صافی که بر در خانه جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر اینه هیچ وسخی در بدن
وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد باشد بودن آنرا
از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدا و اعراض از غیر خداست هر اینه سزا
وارست که فایض گردد از آن لطفی عظیم و از جهة تزکیه نفس و کیف من یعلم ان
النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیه ارساله و ان جمیع ما
یشرعه فانما هو ما وجب عنه الله ان یشرعه من عند الله تعالی فصل دهم از
باب دویم از مقاله سیوم در وجوب عصمت انبیا بدانکه بطریقه حکما ثبوت
این مطلب در کمال ظهورست چه بنابر تحقیق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفس ان
مطیع و منقاد عقلند و عقل من حیث هو عقل ممتنعست که اراده معصیت و فعل قبیح
ازو ظاهر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود داعی بر معصیت
صادر نتواند شد با قدرت بران و این غریزه عبارت از قوت عقلست بحیثیتی که
موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل برین مطلب آنست که شک
نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب باشد
وثوق تمام بافعال و اقوال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی بانقیاد او
نزدیک و از مخالفت او بدور شود و لطف هر اینه واجب بود بر خدای تعالی
پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار

اولیت



او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لامحاله لطف در این
صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت
متحقق نباشد فصل یازدهم از باب دویم از مقاله سیوم
در کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیرست منشاء
آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده
کاینات بمرتبه باشد که هرچه تصور کند در و حادث شود و هر صورتی که اراده زوال آن
کند ازو زایل شود پس ابرای امراض و ازاله عمی و اصحات صمم و اعاده بصر و امثال
آنها بمجرد تصور نبوی که هر اینه باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین تبرید سخن و تسخین
برد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و اثمار نابت چنانکه
در نخل شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در
مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر بتخیل حاضران متحقق شود و اثر
زبان حال که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان
قال است بپذیرد پس حال مفارقت نبی در اسطوانه را ناله شنوند و معنی دلالت
عقلیه مخلوقات را که حصاة نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح
استماع کنند پس خرق عادت و صدور اعجاز نظر باستماع تسبیح عقلی نا کردنی
حین حال باشد مر حاضرانرا نه نظر بصد و رحنین و تسبیح از جذع و حصاة و همچنین در
در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بتا دیه صورت سریر بلقیس بنحوی که واقع بوده
در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهد شود و از انظام معجزات فعلیه احیای

موقوفست گر و آن تواند بود که متصرف در ماده بدن میت باشد و نفوس نبوی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که متصرف در متخیله و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده گردد و نیز از انجمله شق قمر و خرق افلاکست و آن بتصرف در حس مشترک اقربست اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکنست چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادیست و باین متحقق شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعال که مخصوص ماده کاینات انفعال تجددیست که از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین اولیینست که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسمست در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و این که گفتیم در حالت تیقظ است و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد و گاه محتاج بتعبیر باشد و این در وقت صحت می گاه متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در وقت نقص متخیله باشد و انفراد آنش بفعل و تحلیل و ترکیب

## فصل دوازدهم از باب دویم از مقاله سیوم

در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوت نظری کرده باشند و عارف مبدا اول و مبادی اول و ثوانی شده





و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولتست چه معرفت خواص ثلثه مر ایشان را از بدیهیات آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و تنبه بنیات و اغراض وی نیز امداد ایشان نموده مفید حصول جزم بصدق صادق و کذب کاذب باسانی شود اما بر جمهور رعاة الناس این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لامحاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر بمعجزه نیز محتاج باشد بعقل تام و تمیز مالاکلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشان را نخست تقلید عقلای خود تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلیم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی تفصیلی رسد و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را قلاده سازند و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مودی باصلاح معاش و نجات معاد گردد و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین و کهنه و مانند آنها و تمیز آن بمقارنت دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل تواند کردن لیکن موقوفست بعقلی که تمیز میان حق و باطل تواند کرد و بالاوه محتاج بتقلید عقلا شوند

## فصل سیزدهم از باب دویم از مقاله سیوم

فصل سیزدهم از باب دوم از مقاله سیوم

فصل دوازدهم از باب دوم از مقاله سیوم

در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج مشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین از انقضای زمان نبی محتاج است در طریق تواتر اخبار رواة که برادعای شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود و این معنی اعنی علم با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه وآله متحقق است برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه وآله بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر است ثبوت آن حضرت و تحدی بان یعنی در معرض معارضه در آوردن مر بلغای عرب را و معجز بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن اوست در اقصای مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون العربیه و عجز ایشان اعنی بلغاء مشرکین عرب از معارضه قرآن و ایتان بما یدانیه فضلا عما یساویه معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر اینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوافر است بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم شد که عجز از معارضه قرآن بنا بر آنست که ایتان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب برتبه





بود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریت و علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر در رتبه کمال داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی منقلب عصا بصورت حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران شد بود سحر ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی اند بنحوی که نزدیک بود که موجب خوف موسی علیه السلام نیز شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که عمل موسی علیه السلام اگرچه شبیه بسحر است بلکه کاریست الهی و خارج از طاقت بشری همه سجده در افتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام غالب بر مردم علم طب بود و ازاله امراض و اعاده صحت لهذا معجزه عیسی علیه که احیای موتی و ابرای اکمه و ابرص بود از آن جنس نمود که ماهران در طب دانسته که از طب ازاله امراض و اعاده صحت ممکن است نه ازاله اکمه و اعاده حیات و بقا و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود با آهنگی که از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در وقت بعثت پیغمبر صلی الله علیه وآله و علی جمیع الانبیا فصاحت و بلاغت بود و این فضیلت بالغ با قصی مدارج لهذا معجزات آن حضرت قرآن مجید است که مشتمل است از حقایق و دقایق

این فضیلت بر مرتبه که استماع کلام بشر برابر مرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب این
سعی را مبذول داشته و بنابر شدت عداوت و غایت عناد ایمان نمی آوردند و
از اعظم دلایل بر این که مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر شدن
ایشانست بقتل و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه
در مقاتله و ظاهرست و معلوم بحدی که جای شبهه و احتمال نیست که اگر مقدور ایشان
بودی التزام این امر در معارضه قرآن هرآینه اختیار و قرار بهلاکت بخود نمیدادند
و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه بحروف نمی نمودند پس ثابت شد معجز بودن
قرآن مجید و چون معلومست بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را و اتیان بمعجزه
قرآن و تحدی بآن پس ثابت شد نبوت آنحضرت و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع
وقایع و امور و احوالیست که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر
و امثال آن و هر یک از آن وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار احادست لیکن
قدر مشترک میان آنها متواترست و علم بمضمون آن حاصل چون علم بشجاعت رستم
و سخاوت حاتم که هر یک از وقایع رزم رستم و قصص جود حاتم اگر منقول بخبر واحدست
لیکن قدر مشترک میان آنها بالغ بحد تواترست و بهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم
معلوم ماست بر سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد
و این نوع از متواترات را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست
بوقوع و وجود امری از امور محسوسه که اخبار از کثرت ایشان و از تفرق ایشان
و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعات ایشان

در کذب



در کذب نکند و نزد محققین عددی در اصل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی
علم حاصل شود و گاهی دیگر از عددی بیش از آن حاصل نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر از آن
حاصل شود و ملاک و مناط تواتر حصول علم قطعیست و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبرست
یکی بودن مخبربه از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات بنابر آنکه جایزست در
معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول
اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود و دویم بودن اهل تواتر
در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان
در کذب نکند سیوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی
معتقد بنقیض باشد اعتقاد وی هرآینه مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر
متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد لا محاله مفید علم قطعی باشد و خلافست در این که علم
حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از علما برآنند که هر دو قبیل باشد و گمان
من آنست که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود و نظری بنابر خفای
تحقق ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتأملی تا ظاهر شود تحقق آن امور معتبره و نظیر
آن باشد آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود و
بنابر عدم حصول تصور طرفین چه جایزست بودن تصدیقی ضروری و بودن تصور
طرفین نظری و مثل این احکام را مثل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم بغیر از قرآن مجید بسیارست چنانکه بعضی از علما گفته اند
که افزون از هزارست و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آنحضرت

معجزات حسیه

یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه بر دو نوع است اول امور خارجه از ذات مانند
شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادة
شاة مسمومة و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال
السحاب قبل بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور
و فیما بین الناس مشهور نوع دویم الامور العایده الی ذاته مثل النور الذی کان
ینتقل من اب الی اب الی ان ولد و مثل ولادته مختونا و اضعاً احدی یدیه علی
عینیه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت بود و مثل طول
قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه
نوع سیوم الامور المتعلقة بصفاته و آن اتصاف آنحضرت بصفات حسنه و اخلاق
جمیله بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب
در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح که تا بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت
با شدت عداوت و ظهور معاندت کذبی و قبیحی بآنحضرت نسبت نتوانست
داد و ادعای آن نتوانست نمود و معلوم میشود که در اتصاف باین صفت
کامل بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل آن نبوده و الا شدة اهتمام قریش در
اختلاق عیبی و افترای کذبی نسبت بآنحضرت در غایت ظهور است و نیز در
امانت بمنزله بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده و دیگر
آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدة معادات قریش قبل از
هجرت و عظمت حروب و شدة مقاتله و عدد و عدت اعادی و قلت و ضعف





علیحده درین باب بنویسم ان شاء الله تعالی و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله
سمعیه بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسایل سمعیه غیر قطع است در
ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه انست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در
نفس الامر و مراد از قطع از ادله سمعیه آن که مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین
اگر ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن ثبوت دین و
قطعی عقلی انست که مستلزم ثبوت نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی باشد
و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی انست که دلالت کند
بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست
که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از آنکه جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعضی سمعی و
بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی انست که مقدمه سمعیه که در وی ماخوذ باشد یا ضروری دین
باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی انست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد
یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی انست که یکی از مقدمات سمعیه اش چنین نباشد
چنانکه دلیل عقلی ظنی انست که نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلم یا مشهوری یا
امثال آنها باشد و بباید دانست که دلیل عقلی انست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی
انست که یا جمیع مقدماتش سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع
مقدمات سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لا محاله موقوفست بر علم بصدق
رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل از جمله
مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسولست که نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد

دیابسته به دلالت حکایه لفظیه وخلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه
جمعی برانند که دلیل لفظی مفید قطع ویقین نتواند بود بنابرانکه دلالت لفظی موقوفست
بر ده مقدمه ظنیه وموقوف ظن نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقولست
بخبر احاد که نیست مگر مفید ظن دویم معرفت نحو وکو منقسم شود باصول که منقولست
بخبر احاد وفروع که ثابت است بقیاس وهر دو نیستند مگر مفید ظن سیوم علم بعدم
اشتراک لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف واضمار ششم عدم تقدیم و
تاخیر هفتم عدم تخصیص هشتم عدم نسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی
وجمیع این عدمات مظنونه چه نیست مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان دلالت
قطعی نکند بر عدم وجود وجوابش آنست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن باشد بقراین
واحوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون بقراین معلومه قطعیه باشد لابد
مفید قطع تواند شد و چون اینجا دانستی بدانکه اجماع از ادله سمعیه حجت چه مراد از
اجماع اتفاق حل وعقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین وخلافست
درینکه سبب درحجیت اجماع چیست امامیه برانند که وجه حجت اجماع وجوب
دخول قول معصومست که جایز نیست خلو زمان از وجود او واقوال مجتهدان پس
بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطعست
لامحاله وغیر امامیه برانند که حجیت اجماع بنابر امتناع اتفاقست بر خطا واگر
نستند دورین امتناع باخبار احاد داله بر عدم اتفاق امت بر خطا وبعضی نیز
امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنابر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود



والاقبال علی الآخرة والعقبی وبدیهه عقل حاکمست که مثل این امور منتهی نتواند بود مگر بر
امری عظیم که بنهایت اهم واعظم از مطالب ملک وسلطنت واعراض جاه وشوکت باشد
چهارم اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات واین هر دو از مرتبه عد واحصی افزونست
واز طریقه ظبط وحصر بیرون چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است
ودر میان اهل سیر وتواریخ حکایات آن مشهور واخبار بوده وبشارت بمقدم
شریفش در کتب سماویه وصحف الهیه کالتورات والانجیل قال تعالی الذین یتبعون
الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل وقال تعالی حکایة عن المسیح
ومبشرا برسول یاتی من بعده اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله
وانتم تشهدون وقال الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان
کاخبر وان فلو کان کاذبا لاظهر که نه اهل الکتاب این لشدة حرصهم وغلبه عنادهم
علیهم ونیز اگر دروغ بودی ادعای این منافی غرض شریف وی چه اهل کتاب هرگاه دعوی ای
او را درکتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله ولا یلیق بالعاقل
الاقدام علی فعل ینافی غرضه ویمنعه من مطلوبه وشک نیست ونزاعی نه که آنحضرت عاقلترین
مردم بود ودانا ترین مردم بمصالح ومفاسد غرض ومطلوب پس چون اقدام بر چنین
امری که منافی غرض اوست نمودی واما نصوص وارده در کتب انبیاء متقدمین که
منقول شده بعربی فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء واشرق
من ساعیر واستعلن من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال توریه بر موسی در
طور سینا وانزال انجیل بر عیسی در ساعیر که مسکن وی بود وانزال قرآن بر محمد صلی الله

علیه واله وسلم در مکه فاق فاران فی طریق مکه قبل العدن بمیلین ونصف وما جاء ایضا
فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی اقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک واوی قوله
ویقول لهم ما امره به وظاهر است که مراد از بنی اخوه بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند
بنی اسمعیل خواهد بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیای
بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلی الله علیه وآله وما جاء فی السفر الاول
انه تعالی قال لابرهیم ان هاجر تلد ویکون من ولدها من یده فوق الجمیع وید
الجمیع مبسوط الیه وظاهر است که مراد محمد صلی الله علیه وآله است چه اولاد اسمعیل
علی نبینا وعلیه السلم آه ومن الانجیل ما ورد فی الصحاح رابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی
یمنحکم ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی
طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیط را که شریعت او تا ابد با شما باشد
ومعنی فارقلیط کاشف الخفیات است ومراد محمد است صلی الله علیه وآله وما ورد
فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی وهو یعلمکم ویمنحکم
جمیع الاشیاء وهو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی
اذا کان ذلک تؤمنون به یعنی فارقلیط روح القدسیت که میفرستد خدای من
او را بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما واو بیاد شما خواهد
آورد گفته مرا ومن پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید باور کنید
وایمان بیاورید وما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقین ان انطلاقی
عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط وان انطلقت ارسلته



الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من بسوی خدای خود نروم نخواهد آمد
فارقلیط نزد شما من میروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء روح الحق والیقین یرشدکم
ویعلمکم ویخبرکم بجمیع الحق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح
حق ویقین که فارقلیط است ارشاد وتعلیم شما خواهد کرد وتدبیر خواهد کرد شما را
بجمیع حقهای نیکو بنا بر آنکه از پیش خود نمیگوید بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید ومن
الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک وشرایعک مقرونة بهیبة یمینک
وسهامک مسنونة والامم یخرون تحتک یعنی شمشیر ربند ای صاحب عظمت وجبروت
بنا بر آنکه شریعت تو مقرونست بهیبة دست وبازوی تو وسهام تو تیز کرده شده اند
وجمیع امم در تحت تو جاری خواهند شد وما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم
الناس انه بشر یعنی بفرست محمد را صلی الله علیه وآله وسلم تا بدانند که بشر است
نه آله و در شرح مقاصد از تمحیص محصل نقل کرده که وامثال هذا کثیر فی کتب الانبیاء
المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم ولا یقدر المخالف علی دفعها او
صرفها الی ملک او نبی آخر ولا علی ان یکتمها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیاء
متقدمین بسیار است که مخالف قادر بر دفعش نیست وتاویل آن به پادشاهی
یا پیغمبری دیگر نتواند کرد وکتمان آن نیز نتوان نمود والحمد لله علی ظهوره وبالجمله
کان علیه وآله السلم مستجمعا للغایة القصوی من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسکنة والشفقة علی الامة
والمصابرة علی متاعب الرسالة والمواظبة علی مکارم الاخلاق وقد بلغ النهایة

في العلوم الربانية والمعارف الالهية وتهيه المصالح الدينية والدنيوية وكان مجاب
الدعوات مطلقا على المعات وچون برجوع مقدمات مذكوره مطلع شدی قادر
شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله اثبات نبوه پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم
الاول انه علیه السلام ادعی النبوة واظهر المعجزة اما ادعای نبوة فبالتواتر والاتفاق
واما اظهار معجزه بنا بر انکه ظاهر شده و ثابت گشته واما بر حکمای محققین وعلمای
محصلین که عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب مجرد معجزه قران مجید
بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف مالم یبلغ الی ادنی درجته الفلسفة
الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة العرفاء اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روی
فیه من الحقایق الادبیه والدقایق النحویه چه نزد ایشان اعجاز قران بسبب اشتمال او است
از اصول توحید وحقایق معارف قدری را که نرسیده است بادنی مراتب ان
حکمت فلاسفه اولین ومعرفت مشایخ اخرین بالبلوغ انان باقصی مراتب فکر و نظر
و بیان و وصول ایشان باعلی مدارج شهود و کشف و عرفان با انکه ملاحظه کرده شود
با اشتمال حقایق و دقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال مهارت در فنون
بلاغت بمرتبه ادنی درجات او نرسیده یعنی در اعجاز قران اشتمال بر حقایق و
معارف کافیست نزد حکما و عرفا همچنانکه دقایق عربیت کافیست نزد سایر علما
چه جای انکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین با هم واما بر جمهور بسبب تواتر من انه
صلی الله علیه وآله ادعی النبوة واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصات
واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما



هو فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بعلوم حکمیه و دقایق
فنون عربیه نیستند پس قران معجزه بر ان ایشان متواتر نشد بلکه برای ایشان ان معجزه
نگویت که متواتر است بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره
و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار احادات اما قدر مشترک که بین الجمیع که
مضمون جمله مذکوره است متواتر است و نیز معجزه قران دلیل برای جمهور تواند شد
اما نه از سبیلی که از برای محققین از خواص شده بلکه بنا بر انکه متواتر شده تحدی ان سرور
بقران یعنی در معرض معارضه در اورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در
فصاحت را من العرب العرباء والمدة الادباء مع کثرتهم کثرة الرمال وشهرتهم بمجانبت
العصبیه والحمیة الجاهلیه فی الجدال وتهالکهم علی المباهات وتمادیهم فی المبارات فعجزوا
عن الاتیان بآیة او بآیات ولو باقصر سورة واثروا المقارعه بالسیوف علی المعارضه
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعه بالرماح فلو قدروا علی معارضه
لعارضوا اذ لو عارضوا لاشتهر ولو اشتهر لنقلوا بالتواتر لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم
الصوارف عنه فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت که کامل در بلاغت
بودند و بالغ باقصی مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقابله
بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نکردندی و حال انکه مقاتله بر معارضه اختیار
کرده بهلاکت رسیدند و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هر اینه منقول شده
و بجهان بما میرسید بنا بر انکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال انکه
معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان

وهمچنین است مراد از معجزه واین عمده دلیلیست که موجب الزام واسکات خصمست
بلاشبهه دلیل دویم مجتمع بود در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده
وسیر رضیه وآداب مرضیه وکمالات جبلیه من العلمیه والعملیه والنفسیه والبدنیه و
محامد نسبیه وحسبیه بغایتی که جزم کند عقل باستحاله اجتماع آن مگر در نبی دلیل سیوم
هرکه نظر کند در آنچه مشتملست بر و شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسیاسات والآداب والسنن وغیر ذلک از آنچه در آنهاست
از دقایق حکم وحقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش ومعاد هر یک شک نکند در آنکه
امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی ووحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال
ضعف در احوال بغایت فقر در اموال وقلت اعوان وندرت انصار وخلان
برخواست بمحاربه ومنازعه ومخاصمه ومجادله جمیع اهل عالم وسکون ارض چه آحاد
وچه اوساط وچه اکاسره وچه جبابره وضلالت شمرد آرای همه را وسفاهت
دانست اخلاق وعادات جمیع را ودر آمد در صدد ابطال همه ملتها وهدم و
دعوای جمیع دولتها وظاهر وغالب شد آن دین او بر جمیع ادیان وافزود بر مرور اعصار
وتمادی ازمان ومنتشر گشت در اقطار عالم وشایع گردید در میان جمهور بنی
آدم وکافه اعادی وعامه دشمنان با کثرت عده وعده ووفور شوکت وحمیت در
مقام منازعت ومخاصمت با او در آمده وغایت جهد ونهایت مقدور مبذول
داشتند وقادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار واخماد شراره از نارش فهل
یمکن ان یکون ذلک الا بعون الهی وتاییده سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد

مطلق



مطلق صحت نبوت ووجوب بعثت بحسب ضرورت وحاجت وزمان ظهور آنحضرت
زمانی بود که مردم دران زمان محتاجترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی الصراط
المستقیم ویسن سنن العدل والدین القویم وینظم الامور ویضبط حال الجمهور چه آن
زمان زمان فترت رسل وتفرق سبل بود وانحراف ملل واختلال دول و[illegible] ضلال
مشتغل مردم بامور باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود وکار عجم تعظیم نیران
وسعی ترک تخریب بلاد بود وتعذیب عباد وعمل هند عبادت بقر وسجود شجر وحجر ویهود
بر جحود بودند ونصاری حیاری وسایر فرق در بوادی ضلال وجمهور امم در اودیه
خیال فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد
امر الدین وهل هذا الا صریح لهذا الشأن ولیس هذا الشأن الا لمحمد بن عبد الله
خاتم النبیین وسید المرسلین صلوات الله وسلامه علیه وعترته الطاهرین دلیل ششم
چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود وکتب منزله بر ایشان صحیح ودران
کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمعست در آنحضرت و
آن انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف که ثابت است دران سرور
پس ثابت شد صحت نبوت آن سرور علیه وآله الصلواة والسلام واین ادله
خمسه از جمله دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد قوة یقین است وشیخ
ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را امری محال میدانسته رساله نوشته
در آنجا اثبات صحت رسالت وثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان
نبوت ووجوب وجود انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم

بنا بر ظهور امر و وضوح حال او محتاج ببیان نیست **فصل چهاردهم از باب دوم از مقاله سیوم** در بعضی ضروری دین و بیان ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت دین ثبوت ان حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوات الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحده منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة لا الغسل الصلوة الی غیر ذلک پس لا محاله ان حکم بمنزله جزو ذاتی مقوم دین باشد و یا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر انکه مستلزم اوست چه نفی جزو و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارجست از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارجست از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس بسوی ان و عدم ملاحظه ان بان جهة که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت انکار ان نیز کنند و چون متنبه بران کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کند و ملتفت الیه شود جزم حاصل شود بدیهیتش همچنانکه کثیری از ضروریات دین تواند بود که مغفول عن کونه ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم شود ضروری دین بودنش و بنا برین حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله





واتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم احد و یوم الاحزاب استشعار خوفی و هراسی و عجزی توهم ننمود و این برهانیست واضح بر کمال قوت قلب و وثوقش بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس و قال تعالی الا تنصروه فقد نصره الله و دیگر انکه کان عظیم الشفقة والرحمة علی امته تا انکه خطاب امد که لعلک باخع نفسک و لا تذهب نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم و امثال ذلک و مضمون همه انکه تو خود را خواهی کشت و نفس خود را از حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیاورند و قبول ان نکنند و دیگر انکه در کثرت سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله تعالی و لا تبسطها کل البسط و نیز قریش عرض نمودند علیه المال و الزوجه و الریاسه حتی یترک هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم و باقی بود بدین سیرت رضیه و طریقه مرضیه من اول عمره الی اخره و ظاهر الکذب المزور لا یمکنه ذلک و دیگر انکه کان علیه السلام مع اهل الدنیا والثروة فی غایة الترفع و مع الفقراء والمساکین فی غایة التواضع و همچنین سایر صفات کمال ان سرور که در شهرت از افتاب اظهر است و نیز در هر یک از این صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی بود که هر یک از انها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز و اعظم از خوارق عادات است فضلا عن الاستجماع جمیع تلک الصفات و اما معجزات عقلیه ان نیز هر چند نوعست الاول انه علیه السلام ظهر من قبیلة و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء و الحکماء الی تلک البلدة و لم یتفق له علیه السلام سفر من تلک البلدة الا الی ارض الشام و کانت تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله

معجزات عقلیه

واسمائه واحکام هذه المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه بل قد الکل انه لا یمکن ان یز
داد علی ما ورد فی القرآن المجید من ذلک وایضا ذکر قصص الاولین و تواریخ المتقدمین
بحیث لم یتمکن احد من الاعداء وان یقول انه اخطاء فی شیء منها ولم یقدر احد ان
یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد وکانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء
والاعداء وکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم هذه الاحوال لا یتیسر الا بتعلیم الهی وهدایة
ربانیه دویم آنکه هرگز از آن حضرت قبل از اظهار نبوت خوضی در مسایل الهیه بر سبیل
طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و نیز بچیزی از امور متعلقه بنبوت
و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان مبارکش جاری نشده و دلیل برین
آنست که اگر نه چنین بودی مقالات القریش افتیت عن کثع التدبر والتامل وتحصیل
هذه الکلمات حتی قدرت الآن علی اظهارها و چون احدی در وی این طعن نکرد ظاهر است که
علیه السلام ما کان شارعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم و معلوم انه
من ان تقضی من عمره اربعون سنة ولم یخض فی شیء من العلوم ثم خاض فیها دفعة و
اتی بکلام عجز الاولون والاخرون من معارضته والاتیان بمثله فصریح العقل یشهد
بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل سیوم تحمل اعبای رسالت و اثقال
نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار برین بحیث لم
یتغیر من النهج الاول ولم یظهر فی عزمه فتور و فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد
العسکر العظیم والانصار والاولیاء و ملک الدولة القاهرة والسلطنة الظاهرة
الزاهرة ونفذ حکمه وامره فی الاموال والانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا



چه مستند اجماع با آنکه احاد است دلالت بر امتناع اتفاق ندارد و چه تواند بود که عدم
اجماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر آنند پس مستند اجماع مفید ظن
ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قایلین بامتناع
عقلا بغایت ضعیف است چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری
باشد و ظاهر است این قایل اتفاق کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین
امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله ادله سمعیه قطعیه کتاب و سنت متواتره است
هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از
نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و ماه و اما اگر ظاهر
الدلاله نباشند یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند
سما چه اطلاقش بر سحاب و بر سقف نیز میکنند پس مشتمل بر طلب
یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بنا بر مقدمه خارجیه چه طلب کردن
حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر او خطا باشد قبیح است عقلا و اگر مشتمل
نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء چه میتواند
بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر یعنی بتقدیر
اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر یعنی
من السحاب و ازین مقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قرآن مجید و تواتر
از ادله قطعیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته
شد

تمت فصل پانزدهم از باب دویم از مقاله سیوم

کتاب و سنت

تواتر

در ذکر بعضی از خواص پیغمبر صلی الله علیه وآله و بیان نسخ و فرق میان نسخ و بدا
و تحقیق مسئله بدا دانستی که مراتب نبوت واجبیت که مشتمل باشد بر مرتبه
خاتمیت که بالاترین مراتب است و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه وآله
و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت و در مرتبه ثبوت
دین آنحضرت و نیز قرآن مجید دالست بر آن و هو قوله تعالی ولکن رسول الله و
خاتم النبیین و ثبوت این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است
یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آن حضرت و دویم شمول عموم شریعت
مطهره وی بر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی
و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دینست و نیز نص و ما ارسلناک
الا کافة للناس دلیلست بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم
قبح ابطال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال
بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علی نبینا و علیه السلام که تمسکوا بالسبت
ابدا در نهایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح و مفاسد و قیاس باشخاص
و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت
چنانکه در سرمایه ایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن درین
مقام شبهه دیگر است که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر جایز
باشد نسخ لازم آید بدا چه نسخ ابطال حکمی است ثابت که اگر ناسخ نمیبود ثبوتش
باقی می بود مثلا هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را بطریق عموم





در اوقات
و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا یا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ
و بعد از آن نیز و ظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده و بسبب اشتمال بر مفسده
مثلا دیگر آن مفسده اگر در صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم
باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبود و در زمان
معلوم شده لازم آید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر
بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش آنست
که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی گاهی قبیح میبود که مصلحت
منحصر میبود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم
بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحت است تواند بود که عزم بر فعل نیز
مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل باشد پس قبح ایجاب
لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا و علیه السلام
و نسخ آن بعد پیدا که باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا وقتی لازم آید
که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد اما اگر بعد از اتیان بمامور به
واقع شود ولو مرةً واحدةً بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد
و بنابرین جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بنا بر مقدمات ذبح تا بدا
لازم نیاید و از آنچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب
نظر بغیر و غیریاتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون متحقق بوده
پس بدا بنظر بان فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب این

این فرو نکند پس تحقیق انست که اتیان مفعل مامور به در زمان بعد مقصود آخر
در وقت صحه و رامرینست و مع ذلک تیمم امر بجب اوقات و تاخیر تخصیص ناسخ
تا وقت ظهور نسخ بنابر انست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتیست که بدون ان
حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسید ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا
متصور نشود و بباید دانست که بدا در احکام بعد از انکه ظاهر شده باشد بر حاکم
حکیم روا نیست بنابر انکه مستلزم جهلست و ثبوت جهل برای واجب الوجود
ممتنع و بدا بمعنی است که مستند میشود نسخ با و اما بدا در افعال اعنی ظهور
وجود داعی بر فعل بعد از انکه موجود و ظاهر شده باشد و باین معنی که اسباب
وعلل بنحوی نباشد که متادی بوجود ان فعل شود هر آینه جایز است و بدای
باین معنی است که امامیه قایلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین ناطق است بران بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای
ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق ان و یا بنا بر صعوبت تقریر
ان بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد تجشم تاویل و بعضی
دیگر انکار ان نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از
کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول بیدا کرده و نسبت
اختلاف بایشان در استناد این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله
در کرهه با تجه تمهید کردیم طریق تحقیقی ازین تشنیع را که مبنی بر سوء فهم مرام وقت

تأمل



تامل و تدبر در مقاصد ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده اید هر اینه
محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهه زیادتی استظهار اول اثبات وجوب ا
کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع ان نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعائی مستجاب
تواند شد و اصحیت قول ببدا چرا از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب
داعی بر دعائی بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نیست بنابر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی
بوجود او تواند شد و عدم ترتیب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر وجود
ان مطلوب و سبب دعا داعی متحقق شود و مراد از بدا در این مقام نیست مگر ظهور
داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات
دینست پس وجوب بدا ثابت شد و اما بیان کیفیتش بایدت دانستن که تاثیر سماویات
در صدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی بمشارکت امور ارضیه و دیگری
بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائل که موجب ان شود که نفوس
فلکیه که وسایط فیض الهی اند درین عالم و عالمند بوجوه مصالح و جهات خیر چون
مطلوب سائل را موافق مصلحت دانند اراده وجود کنند و بمحض تصور و اراده
ایشان باذن الله تعالی و ساطت اسباب عادیه صورت ان مطلوب در
ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حادثه و مستقبله از طریق باسباب
وعلل متادیه بوجود انها مرتسمه در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبست
ارتسام صور انها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود انها
از قسم اول باشد اعنی بمشارکت امور سافله ارضیه اما جزئیاتی که اسباب وجود نیست

از قسم دویم یعنی بتارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور انها قبل از وجود مرتسم
در نفس فلکی باشد بنابر انکه از جمله اسبابش اموریست که داخل نیست در سلسله اسباب
ظاهره مستقره بلکه منوطست باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره متوارده
تقاضا کنند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت
هلاک زید مرتسم باشد در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعای
و تضرع و مانند ان از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت
شفایش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بطریق احتمال و شرطیه باشد و اسباب
که منادی گردد بقصد و داعیه دعا از مریض اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن
سببیتش مر قصد و داعیه را بتارکت نفس وی انی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه
عباد پس ان اسباب با انضمام حالت نفسانی موجب اراده دعا شود چنانکه در دفع
شبهه جبر دانسته شد و وجود دعا اگرچه مرتبطست باسباب ظاهره مستقره لیکن
علت مستقل قصد و داعیه دعا نیست بلکه موقوف بمصادفت امور خارجه و ظاهرات
که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستنداند بسلسله علل لیکن
بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذاتست نه بمعلولات
بالعرض و با جمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق جزم
و حتم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه اما
اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا
بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساویست نظر باین علم حالت قبل از

دی



وجود و بعد از وجود و اینست اعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب
الوجود است پس اموری که داخلند در قضای علمی که وجود علمی معاد و در قدر
وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست
از نفوس و اینست مراد از انکه گفته اند که قضا قابل تغیر و تبدیل نتواند بود بخلاف
قدر که قابلیت و تغیر و تبدیل دارد اما قدر وجودی بنابر انکه وجود کاینات لا
محاله کاین و فاسد است و اما قدر علمی بنابر امکان بداء چه در مثال مذکور مرتسم
در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بعروض مذکور و حال انکه ان صورت واقع نشد
بلکه خلاف ان بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب
ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند چه بدا ظهور
امریست که ظاهر خلاف ان بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و
در قدر علمی ظاهر نبود بلکه بخلاف ان ظاهر بود و حال انکه واقع شد این بود تحقیق
مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام در مناظره سلیمان
مروزی جهت ازاله وقوع بدا این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیای ماضی
وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام
از تخت بتخته رسیده مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این
سخن متغیر شده تضرع اغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بر زمین خاک
غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت میخواست که فرزندش
در سن صبی بود بسن رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده

مژده معقول دعوت وعطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگی یافت و
پوشیده نماند که این حکایت از اشلیه اصح است در انکه مراد از بدا اینست که معنی
که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص درین از احادیث طاهرین بسیارست
ومن ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلم ان الله علمین علم مکنون
مخزون لا یعلمه الا هو ومن ذلک یکون البدا ومن ذلک قول ابی جعفر علیه السلم العلم علمان
فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه وعلم علمه ملائکته ورسله فاعلمه ملائکته ورسله
فانه سیکون لا یکذب نفسه ولا ملائکته ولا رسله وعلم مخزون یقدم منه ما یشاء
ومن ذلک قول ابی عبد الله علیه السلم فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء ویثبت فقال
وهل یمحی الا ما کان وهل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیارست که این مقام
گنجایش ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق رساله علیحده درین باب نوشته
شود فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سیوم
در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما
خاتم الانبیا صلی الله علیه وآله وسلم بدانکه فایده و غرض نبوت متعلق است بدو چیز
یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص
انسان و آثار آن نیست باشد چه بدون تحقق نبوت وجود عدل و سیاست
اگر نوع انسان را بقائی ممکن است اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان
ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در
شفا گفته که جماعتی که قابل عقد مدینه بر شرایط مدنیت باشند اگر مشترک

باشند



باشند بنوعی از اجتماع و تعاون بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه تحصیل
علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی تحقق که تحصیل کرده میشوند
بر مثال نوعی از انواع حیوان که بنهایت بعید المشابهه باشد بانواع انسان و فاقد
باشند هر آینه مر کمالات انسانی را و غرض دوم سیاقت افراد انسان بسوی
خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم
حقیقیه و تطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال عز من
قال هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم ایاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب
والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی
بسوی جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را و تعلیم
کند بایشان طریق تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را الحکمت و آداب سنت که
مشتملست کتاب الهی بران و بتحقیق که ایشان پیش از بعث این رسول
که زمان جاهلیت عبارت از انست بودند در ضلالتی بنهایت ظاهر چه جمیع
ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب
تحریف و تبدیع مودی باشراک یا ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود
و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجعست باین هر دو فایده و پوشیده
نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود نوع
انسان که افضل انواع کاینات است اوست و فایده اولی بالحقیقه خادم
فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمالست بر دو گونه امور یکی امور

متعلقه باصول توحید وتحصیل معارف که غایت حکمت نظریت ودیگری امور متعلقه
بتهذیب اخلاق ورعایت قوانین سیاسیه که غایت حکمت عملیت وقسم
اول ازین دو که نه امور مشترکست میان جمیع شرایع ونسخ وتبدیل را دران راهی
نتواند بود وقسم دویم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات واشخاص
ولهذا جمیع شرایع دراصول توحید ومعارف متفقند ودرخصوص عبادات وآداب
وعادات وفروع وقوانین سنن وسیاسات مختلف این قسم دویم بنحوی که
انتفاع بان عام وشایع تواند شد بابن الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع وتعلیم
ودیگری باجرا وتنفیذ وفی الحقیقه مجموع امرین کار نبوت تمام شود ونظام گیرد وامر
اول را سیاست گویند وامر دویم را ملک وسلطنت یکی بجای زبان باشد
سیاست حقیقه را ودیگری بجای دست واین هردو امر در هیچ یک از انبیای
ماضین مجتمع نبوده وهر پیغمبری هرآینه محتاج بود بپادشاهی وبعضی از انبیا مانند
سلیمان علی نبینا وعلیه السلم اگرچه صاحب ملک ولیکن صاحب وضع شریعت
نبوده ومراد از نبوت درین مقام اعنی در مقابل ملک وضع وتعیین شریعت
بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه وآله که خاتم الانبیاست
واین خاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع ومقتضیات مرتبه خاتمیت
که مخصوص بان حضرت ونیز قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم
اصول توحید ومعارف بر دو گانه است یکی تعلیم بروجه ظاهر ودیگری تعلیم بروجه
تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام اوست ودویم را برهان باصطلاح حکمت

وان تبیین



وان تبیین بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست بعلم حکمت وفلسفه
نتیجه اوست وراه ظاهر وراه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد ازین دو طریقه
تواند بود ولیکن باعتباری دیگر ورای اعتبار مذکور در مقدمه وبالجمله هیچیک از سایر
انبیا سلفا علی نبینا وعلیهم السلم سالک طریقه دویم در دعوت خلایق بسوی ان نبوده اند
بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اول ولهذا اکثر کتب وصحف منزله بر ایشان
خالی بوده ازانچه قران مجید مشتملست بران از اصول توحید ومعارف باتم وجوه تحقیق
وکسب سلوک طریقه دویم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض
دران می نموده اند واین جماعت موسومند بحکما وفلاسفه اقدمین وجمع میان ظاهر
وباطن وجدل وبرهان وحکمت وکلام مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه وآله نه بانمعنی
که برای هرکدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه بانمعنی که سلوک طریقه واحده کرده جامع
بین الطرق که هرکدام ازان بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه
محقق فطن را از تامل در آیات بینات قران مجید حقیقت انچه ذکر کردیم ظاهر تواند
شد چه جمیع حقایق معارف در وی بذکر تمثیل وضرب امثال وارد شده که خواص ازان
ازان بتحقیق پی برند وعامه از تصور مثال مطابق پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند

## فصل هفدهم از باب دویم از مقاله سیوم

در ذکر طبقات انبیا ورسل وفرق میان رسول ونبی وامام ومحدث واولوالعزم وذکر
عدد انبیا ورسل واولوالعزم در کافی بروایت هشام بن سالم وغیره آورده که قال
قال ابوعبدالله علیه السلم الانبیا والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبا فی نفسه لایعدو

غیرها ونبی یری فی النوم ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظه ولم یبعث الی احد وعلیه امام
مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهما السلم ونبی یری فی منامه ویسمع الصوت ویعاین الملک وقد
ارسل الی طایفه قلوا او کثروا کیونس قال الله لیونس وارسلنا الی مایة الف او یزیدون
قال یزیدون ثلثین الفا وعلیه السلم والذی یری فی منامه ویعاین فی الیقظه وهو امام
مثل اولو العزم وقد کان ابرهیم علیه السلام نبیا ولیس بامام حتی قال الله انی جاعلک
للناس اماما قال ومن ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد وثنا او صنما لا یکون
اماما وشرح این حدیث بنحوی که سعیده مقصود درین مقام باشد انست که پیغمبران بر چهار طبقه‌اند
اول پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود
بدیگری دویم پیغمبری که نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد
لیکن ببیند ملک در خواب و بشنود آواز او را و در بیداری نیز لیکن در بیداری
مشاهده ملک نکند و برو امامی باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط نسبت
با براهیم علیه السلام و مراد از امام انست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند
و این معنی در اینجا نیز محقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبری دیگر نباشد امام باشد و
از انکه اعتبار فرموده در طبقه دویم رؤیت در منام و سماع کلام را ظاهر میشود
که اعتبار عدم شرط در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد یا سماع کلام
لیکن در منام طبقه سیوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در تیقظ و منام کند
و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن برو امامی باشد
یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس علیه السلم که تابع شریعت

ببیند و در بیداری

موسی



موسی علیه السلم بود و حق عز من قائل در قران فرموده وارسلناه الی مایة الف او یزیدون
یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلم میفرماید که
ان زیاده سی هزار بوده طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و
بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابرهیم و سایر اولوالعزم و حضرت میفرماید که ابراهیم
علیه السلم نخست نبی بود و امام نبود تا انکه خدای تعالی ابراهیم را علیه السلم نخست مرتبه
بندگی داد و بعد از ان مرتبه نبوت عطا نموده و بعد از ان مرتبه رسالت کرامت
فرمود و بعد از ان خلعت خلت در و پوشانید و بعد از ان بمرتبه عظیم امامتش
رسانید و بالجمله چون ابراهیم مژده امامت یافت مسئلت نمود که از ذریت
من نیز امام بگردان حضرت حق تعالی فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد
و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل
مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب این حدیث از حضرت
امام محمد باقر علیه السلم و از جناب مقدس نبوی علیه السلم روایت کرده و در
حدیثی در همین معنی از ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلم وارد شده که قال قلت
اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی النوم انه حق وانه الملک وفی بعض النسخ انه
من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که
چون معلوم میشود از انکه در خواب دیده که انچه دیده حقست و انکه دیده ملک است
یا انچه شنیده از ملک است حضرت فرمود که هر اینه موفق خواهد شد از جانب خدای
تعالی بشناختن و دانستن و فی حدیث آخر واما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع

ولا یجاین ولا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملک حدیث با او کند او بشنود حدیث
ملک را لیکن مشاهده ملک نکند و در خواب نیز ملک را بیند و از مجموع انچه مذکور شد
ظاهر گشت که نبی اعمّست از رسول و رسول اعمّست از اولوالعزم پس هر که خبر داده شود
از جانب خدای تعالی بی واسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن
خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلامست خواه در تیقظ خواه در منام
و خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول انست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع
پیغمبری دیگر باشد و خواه نه و اولوالعزم آنست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد
و این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولوالعزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله ع
علیه السلم سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوالعزم وعلیهم دارت الرحی
نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله ~~وعلی جمیع الانبیاء~~ یعنی اعاظم و ائمه
پیغمبران پنج تن بودند که اولوالعزم بودند و بر ایشان گردید آسیای نبوت یعنی ایشان
مرکز آسیای نبوت بودند چنانکه اجزای آسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیا بر دور ایشان
میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد
انبیا ابن بابویه ~~رحمة الله~~ علیه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار
ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکورست از ابی ذر غفاری ~~رضی الله عنه~~ که گفت
پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله که عدد انبیا چند بود فرمود الف و اربع و عشرون
الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جمّا غفیرا و بعد از ان نقل
کرده از بعضی علما که اولی عدم حصرست چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره





نیت مگر مفید ظن و ان مخالف قول خدای تعالی است که و منهم من قصصنا علیک
و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده
پس هرگاه خدای تعالی احوال بعضی انبیا را ذکر نکرده برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا
تواند کرد و جوابش انست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس
حدیث منافی نص قران نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات
نبوت من لیس نبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی
نبوت عن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفه واقع لازم آید و جوابش
انست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل جزم نیست و موافقت مظنون
مخالف فی الحقیقت بر جوح نه **فصل سیزدهم از باب دویم از مقاله سیوم**
در ذکر اختلاف مردم در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه
پیش ازین دانسته شد وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق در وجوب
اصل عصمت مختلفند در کیفیت ان و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور
شود یکی در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در ان امور دویم در زمانی که
معتبر شود وجوب عصمت در ان زمان پس درین مسئله دو مقامست مقام اول
اموری که واجبست اعتبار عصمت در ان امور و ان بر چهار نوعست اول
ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر
طایفه خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند و هر ذنبی را کفر دانند
فبهذا الطریق جوّزوا صدور الکفر عنهم دویم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در

وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمداً و لا سهواً والا لم یبق الاعتماد علی شیء من
الشرایع کما قال الامام و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهواً سیوم ما
یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا عمداً الا سهواً اگرچه
بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم و
احوالهم و مختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب اول مذهب حشویه
که تجویز کنند صغیره و کبیره را بر انبیا دوم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند
تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقه لقمه و التطفیف بحبه سیوم مذهب
حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا بر تاویل لا بعمد و نه چهارم مذهب
جاحظی که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بعمد و بتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل
سهو و نسیان و معاقب دانند ایشان را برین سهو و نسیان لان علومهم اکمل
فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند
صدور صغایر و کبایر را عمداً الا علی سبیل السهو کما قال الامام فی الاربعین و یا تجویز
نکنند صدور کبیره لا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را سهواً لا عمداً
کما قال شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره و ابی هاشم من المعتزله
که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را
لا الکبیره و لا الصغیره لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام دویم
در بیان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمت از اول عمر
تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص بزمان





نبوت فاما قبل از بعثت فهی غیر واجبة و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت
از طریق وجوب لطف کرده شد و شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است
در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکن است
لما عرفت من خصائص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین اعنی وجوب
عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلق سوا کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ
او بالفتوی او بالافعال و الاحوال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال
و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نزاهتش از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب
و امراض منفره لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد و التاسی به فیکون
اقرب الی الغرض المقصود و من البعثة فیکون لطفا لا محالة واجبا لا یجوز علی الله تعالی
ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه مذکورین وقوع خلافی معلوم نیست بلکه
بحسب ظاهر مسلم جمیع امت و اشاعره چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال
کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا
لازم آید مفاسد چند که معلومست انتفای آن یا مطلقاً و یا بنص و اجماع اول حرمت
اتباع دویم رد شهادت سیوم وجوب منع و زجر بعموم ادلة الامر بالمعروف و النهی
عن المنکر چهارم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد
از عهد نبوتست یا امامت که دون نبوتست پنجم کونهم غیر المخلصین لان المذنب
تحت اغواء الشیطان و المخلص لیس کذلک لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم
المخلصین ششم کونهم من حزب الشیطان هفتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات

معدودين عند الله من المصطفين الاخيار واذ لا خير في الذنب ودلالت اين
ادله بر وجوب عصمت محل نظر است كما قال في شرح المقاصد وجوب اتباع
في غير ما يتعلق بالتبليغ وتبليغ الاحكام ممنوعست وشهادت مردود نيست مگر
بكبيره يا اصرار بر صغيره من غير انابة ولزوم زجر ومنع واستحقاق عذاب
وطعن وذم ولوم نيست مگر بر تقدير تعمد وعدم انابت ومع ذلك فلا يتأذى
به النبي بل يبتهج بزجره وكبيرة سهوا يا صغيره عمدا لا يعد من الظالمين ولا من
الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان ولا يخرج من المسارعين في الخيرات
ولا من المصطفين الاخيار لاستماع الانابة ونيز اشاعره را دليلي بر وجوب اتصاف
نبي بصفات كمال ونزاهت از عيوب وصفات نقص نيست اگرچه از شروط نبوت
نشمرده اند اما جماعتي كه واجب دانند عصمت انبيا را على الاطلاق بلكه
تجويز كنند ذنب را مطلقا يا صغيره را عمدا استدلال كرده با آنچه مشتمل است بر
قصص انبيا كه واقعست در قرآن مجيد ويا منقول شده بروايات از نسبت ذنب
ومعصيت با نبيا او از ذكر توبه واستغفار كه صادر شده از انبيا وجوابش نزد
اشاعره حمل كردن آنهاست بر صدور بر سبيل سهو ونسيان ويا بر صدور قبل از
بعثت ونزد اماميه حمل كردن بر ترك اولى ويا براين كه اشتغال بمفضول بمباحات
نسبت بانبيا چون اشتغال بسيئات است نظر بجاه ومويد اينست آنچه مشهور است
كه حسنات الابرار سيئات المقربين در شرح مقاصد آورده كه اگر سوال كنند
كه سبب چيست كه ذلات انبيا در قرآن مجيد وارد شده بحيثيتي كه باعلى صوت

قرات



قرات كرده ميشود وهمه بران مطلع ميشوند وحال آنكه حق سبحانه ستار وغفار است
واكر ده ما را ستر واخفا جواب گوييم كه تا دلالت كند بر صدق وراستي
انبيا كه ايشان تقصير در تبليغ نكرده اند وهرچه برايشان نازل شده اظهار آن
كرده اند اگرچه زلات ايشان بوده باشد ونيز عبرتي باشد مر امتان را وبه بينند
كه انبيا با جلالت شان وعظم قدر وكثرت طاعت چگونه على خطر شده اند تضرع وتوبه
واستغفار بسبب اندك زلتي كه از ايشان صادر شده اين بود كلام در عصمت
انبيا اما ملايكه نزد متكلمين كه اجسام لطيفه اند قادر بر افعال شاقه واتناعي (نيستند) نيست
در ايشان از دواعي شهوت وغضب بنا بر ظاهر آيه واجبست عصمت ايشان
يا نه اختلاف كرده اند وظاهر عصمت ايشانست بنا بر آياتي كه در قرآن مجيد در مقام
مدح وارد شده مانند قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى وهم لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ودر احاديث ائمه طاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين نصوص كثيره وارد است بر عصمت ملايكه بنحوي كه مفيد
يقين است ومتمسك جماعتي كه قايلند بعدم عصمت ملايكه شبهتي چند كه اعظم آنها
دو شبهه است اول شبهه ابليس وبودن او از ملايكه بدليل تناول امر بسجود
مر او را في قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنا في قوله
تعالى فسجدوا الا ابليس وجوابش منع بودن ابليس است از جمله ملايكه بدليل قوله

تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش بر ملایکه بر سبیل تغلیب است بنا
بر آنکه مدتهای دراز در میان ملایکه بوده شبهه دویم قصه هاروت و ماروت که
در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب این شبهه
امام فخر در اربعین آورده که لیس الامر کما یقال فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در
انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان متلطف امور عجیبه از شیاطین
می‌نمودند و در میان مردم القا میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس
امر کرد حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بر مردم کنند تا ظاهر شود فرق
میان کلام انبیا و کلام سحره و الیه الاشاره بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة
یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق میان سحر و وحی میکنیم پس شما داکه استعمال
آن در اغراض فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام از حضرت مقدس
رضوی علیه السلم روایت شده و اما ملایکه نزد حکما جواهر مجرده اند و در حاشیات صرفه
شکی نیست در عصمتشان بنا بر ارتفاع ایشان از شوایب شهوت و غضب و موید این است
آنچه در بعض روایات وارد شده که خلقت الملایکة من نور و اما تفضیل انبیا بر ملایکه
یا ملایکه بر انبیا آن نیز خلافیست مقرر میان متکلمین و شیعه و جمهور اشاعره
بر مذهب اولند و معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و ابوعبدالله الحلیمی من الاشاعره
بر مذهب ثانی و متمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملایکه بسجود
آدم و تعلیم آدم اسما را بملایکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان که

ملایکه



ملایکه از اکثر است و مانند وجود قوت مضاده من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون
الملایکة و از جناب مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه
و آله که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المومنین علیه السلم
فرمود که پس گفتم یا رسول الله فانت افضل ام جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله
تبارک و تعالی فضل انبیاءه المرسلین علی ملایکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین
و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی و الائمة من بعدک و ان الملیکة لخدامنا
و خدام محبینا الحدیث و موافق این حدیث طاهرین بسیار است و تمسک فرقه
ثانیه نیز بوجوهیست نقلی و عقلی اول مدح حق سبحانه ملایکه را بامثال آنچه گذشت دویم
قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک
و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیوم قوله تعالی
ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای آدم
و حوا خدای شما را از اکل شجره منهیه مگر بجهة آنکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک
ترقی کنید و ظاهر است که دلالتش بر افضلیت ملک است چهارم قوله تعالی علمه شدید
القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه و آله شدید القوی و مراد جبرئیل است
و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون
عبدا لله و لا الملیکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت
دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است برین ششم اطراد
تقدیم ذکر ملایکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله

الایه الی غیر ذلک ولا یتعقل له وجه سوی الافضلیه بعض تسلیم ان الملائکه المستوجبه للقربات
اکثر لطول اعمارهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن غلط المعاصی و ما
یوجب تشغل القلب وعدم الحضور وجواب از اول انست که مدح دلالت بر فضیلت
کنند نه بر افضلیت و از دویم انکه ایه وقتی نازل شده که قریش استعجال عذاب موعود
میکردند و مراد اینست که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم
کرد و یا مراد اعلم بوقت نزول عذاب باخبار خدا بی واسطه حاصل توانند شد و از
سیوم انکه تمویهی بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که انچه مشاهده است
در ملک از حسن صورت و کمال قوت حاصل توانند شد بسبب اکل شجره و از چهارم تعلیم
از خدای تعالی بود و شدید القوی شود مکر واسطه و از پنجم مراد او توبیخ ملائکه است
از عیسی در استنکاف از عبودیت اذ عیسی لم یکن له اب فقط والملیکه لیس لهم اب
ولا ام و از ششم یجوز ان یکون تقدیمهم فی الوجود و یا بنا بر انکه ایمان بملائکه بسبب
انکه غایب اند از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا المنع کون الانبیا
افضل لجهات الاخر کقهر المضاد والمنافی وتحمل المتاعب والمشاق الی غیر ذلک
وکلام درین ادله واجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است
اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق انست که در بیان مرتبه خاتمیت
مذکور شد فصل نوزدهم از باب دوم از مقاله سیوم
در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وعلیهم و بیان انکه هر فضیلتی که ثابت
بوده برای هر پیغمبری ثابت است برای انحضرت با زیادتی اما فضل انحضرت بر





بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابت است بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد
واما استجماع انحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل بیانش انست که جناب
سید تقدس مرتضی علیه السلام فرموده ومن نقل کنم مضمون آن را علی سبیل الاختصار بنحوی که
مفید مطلوب باشد بدون اخلالی بغرض ما درین مقام و آن چنانست که مروی شده از
ابو الحسن موسی بن جعفر الکاظم علیهما السلام عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی بن
ابی طالب علیهما السلام که یکی از احبار یهود شام که توریه وانجیل و زبور و صحف انبیا
علیهم السلام خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس کان فیه اصحاب
رسول الله صلی الله علیه وآله وفیهم علی بن ابی طالب علیه السلام وگفت ای امت محمد
شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی مگر انکه اثبات ان
برای پیغمبر خود کرده اید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب
ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی بن ابی طالب علیه السلام نعم ما اعطی الله عز وجل
نبیا درجة ولا رسولا فضیلة الا وقد جمعها لمحمد صلی الله علیه وآله وزاد محمدا صلی الله
علیه وآله علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت
فقال علیه السلام الغدر را از فضایل انحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مومنان
بان و مذلتی باشد مر شک کننده گان را در فضایل وی انه صلی الله علیه وآله
کان اذا ذکر لنفسه فضیلة قال ولا فخر و من ذکر کنم برای تو فضایل وی را بی انکه
مستلزم عیبی و منقصتی باشد برای انبیا ولیکن شکر الله علی ما اعطی محمدا صلی الله
علیه وآله پس یهودی گفت اینک سوال میکنم تو مهیای جواب باش فقال علیه السلام

بیار هرچه داری یهودی گفت حق تعالی ملایکه را بسجده آدم فرمود فضل فعل محمد شیئاً
من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله افضل من هذا
چه سجده ملایکه برادم را سجده عبودیت نبود بل کان اعتراف بفضیلته و رحمة من الله له
و بتحقیق که بیش ازین تعظیم درباره محمد صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه در مقام
عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده و کذا الملائکة اجمعها
و مؤمنان را تتبعه فرموده بصلوات فرستادن بوی و یعنی علیه السلم بذلک قوله
تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا یهودی
گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم ازین
بود من غیر ذنب حیث قال تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر یهودی
گفت و هکذا ادریس رفعه الله مکاناً علیاً منزلت ادریس را بلند گردانید
و او را طعام داد بعد از وفات حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرد افضل ازین
حیث قال تعالی و رفعنا لک ذکرک و طعام داد او را از تحفه بهشت در زمان
حیات چه روزی که آن سرور متفکر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در و تحفه
جنت بود و چون بدست آن سرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح در آمدند و تهلیل
کردند پس آن سرور بدست اهل بیت خود داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند
خواست که ببعضی از اصحاب خود دهد جبرئیل گرفت و گفت تحفه جنت است
و نشاید جز نبی را یا وصی نبی را پس آن سرور از آن تحفه تناول کرد و ما نیز تناول
کردیم و من هنوز بیابم حلاوت آن را در کام خود یهودی گفت اینک نوح علیه السلم

کهبر



کهبر کرد در راه خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود پیغمبر ما نیز صبر فرمود و عذر
قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند و از میان قوم بیرون کردند و سنگ
باران نمودند و سایر بی ادبیها بجای آوردند و خدای تعالی ملک جبال را فرستاد
که باذن محمد صلی الله علیه و آله کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود آورد و هلاک کند آن
سرور اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت
کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم
خود را عقب قرابت بحرکت آمد و نجات فرزند خود خواست که رب ان ابنی
من اهلی حق تعالی فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد
بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت با قربای خود نکرد و ایا صبر کدام
در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدای تعالی دعوت
او را قبول نمود و چندان باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شدند علی
علیه السلم فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت عظیمست میان این دو
اگرچه نوح بر قوم خود غضبناک شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه
اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج بباران شدند دعا کرد و در رحمت
طلبید و دعای وی مستجاب شده چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ
آمدند و استدعا نمودند که باز ایستد آن سرور تبسم نموده فرمود که هذا امر قه
ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بحوالی مدینه برگشت
و از آنجا آمد و بر مسجد قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود علیه السلم از خدای تعالی

بر قوم خود نصرت طلبید چنانچه بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت گفت
خدای تعالی پیغمبر ما را بیش ازین کرامت کرد و فرمود چه در روز خندق در هلاک دشمنان
وی بادی فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم
اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحاً و جنوداً لم تروها یهودی گفت اینک صالح
علیه السلام خدای تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد
حضرت فرمود خدای تعالی بر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بیش ازین کرامت کرد چه ناقه
صالح با او سخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و به پیغمبر ما ورنی در حضور
اصحاب ناقه بزبان در آمده و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار از خود
که پیر شده ام و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب
ناقه را طلب فرموده شتر را از وی درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی شتری
دیگر بزبان آمده گفت فلان مالک من نیست شهود زور صاحبی کرده و صاحب
من فلانست یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام متیقظ و متنبه شد بمعرفت
خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلام گفت تنبه ابراهیم علیه السلام
در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت ساله بود که قومی از ترسایان
نصاری بمکه آمده بعضی از ایشان آن سرور را دیده با وصاف و علامات
که در کتب خوانده بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب
رسیده ند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه فرمود ارض پس اشاره
باسمان کرده گفت سما گفتند لمن ربها قال الله و گفت شما گمان شک دارید





من در باره خدای تعالی یهودی آن سرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه
قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابراهیم محجوب شد از
نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محجوب شد از کسانی که قاصد قتل او بودند بحجب
اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا دوم ومن خلفهم سدا سیوم فاغشیناهم
فهم لا یبصرون چهارم و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون
بالآخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان فهم مقمحون یهودی گفت ابراهیم مبهوت
گردانید و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت
منکر بعث را که ابی بن خلف جمحی بود که در وقتی که استخوان پوسیده در دست
داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام وهی رمیم فقال یحییها الذی انشأها اول مرة
وهو بکل شیء علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم تنهای قوم را شکست
امیر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخته شکست و در
جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر برانداخت یهودی گفت
ابراهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی در عوض قربان در آورد امیر گفت
پیغمبر ما مصیبتی ازان عظیم تر کشید چه فرزند ابراهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله
و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا را در برابر آن حضرت در راه خدای تعالی
شهید ساخته مثله کردند و صبر نمود و اظهار تحسر نفرمود و گفت اگر نه آن
بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را و رها میکردم حتی یحشر من بطون
السباع و حواصل الطیور یهودی گفت ابراهیم را قوم در آتش افکندند او صبر

کرد و آتش بر وی برد و سلام کردید امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله
مسموم ساخت حق تعالی آن سم را در جوف مبارکش برد و سلام کردانید یهودی
گفت اینک یعقوب علیه السلام که حق تعالی عظیم کردانید و از خیر نصیب او را
و اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران از نسل او کرد امیر فرمود حق تعالی فاطمه سیدة
النسا و حسن و حسین را از نسل صلب پیغمبر ما کردانید یهودی گفت یعقوب صبر
کرد در فراق فرزند خود تا از انده وی بهلاکت نزدیک شد حضرت امیر فرمود چون یعقوب
تلافی در عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما در حیاتش قبض روح شد و وی
مطلقا اظهار جزع و حزن نفرمود و گفت یحزن النفس و یجزع القلب و انا علیک یا ابراهیم
لمحزونون و لا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف علیه السلام را بچاه
افکندند و بتلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از وی در وجود نیاید
امیر المومنین علیه السلام فرمود که اگر یوسف حبس یکی یافت ان سرور نیز سه سال
محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و اولاد در ابا مهاجرت حرام خدای جمع نمود
و حق تعالی بجهت تسلی خاطرش خوابی نمود و در رویای او را راست کردانید کما قال تعالی
لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند
ان سرور نیز در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة
داد که در وی حکمت و موعظه بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا نموده
چه سورهٔ بقره در قرآن در برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم بنصف
مفصل بازای توریة و نصف دیگر مفصل و تسبیح در مقابل زبور و بنی اسرائیل و براة





موازی صحف ابراهیم و صحف موسی علیه السلام و زاد له السبع الطوال و فاتحة الکتاب
و هی السبع المثانی و القرآن العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی
در طور مناجات نمود حضرت امیر فرمود حق سبحانه و تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مشافهة
نمود یهودی فرمود خدا با موسی القا کرد محبت خود را امیر علیه السلام گفت پیغمبر
نیز محبت خود القا نمود و از محبت خود بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نیست
شهادة ان لا اله الا الله بی شهادة محمد رسول الله و در منبرها ندا می کنند بنام ان
حضرت و بلند نشود صوتی بذکر خدای تعالی مگر آنکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله
یهودی گفت خدای تعالی وحی کرد با در موسی بنا بر منزلتی که موسی را بود حضرت گفت
حق تعالی لطف فرمود با مادر محمد نام محمد را و او را آگاه کردانید که محمد رسول خداست
تا آنکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که با و گفتند
آنکه در بطن تست سید است چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تعالی اسم
محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق نمود یهودی گفت حق تعالی موسی را
فرستاد بسوی مثل فرعون متجبری و صاحب طغوی و نمود با و آیات و معجزات
بزرگ حضرت فرمود حق سبحانه پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر
فرعونی بودند مثل ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن حارث و ابی بن
خلف و مثل خمسه مستهزئه مانند ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد
یغوث و اسود بن مطلب و حرب بن طلاطله و نمود بایشان آیات بینات
در آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت وی را یهودی

گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت امیر فرمود خدای تعالی
انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شده درباره
مستهزئین نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم بغیر قتلة
صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت بتیری که مردی از خزاعه پرش تراشیده بود
وگذاشته که خشک شود خواست که بردارد شظیه از او برا کلش آمده بگسیخت
فات وهو یقول قتلنی رب محمد و عاص بحاجتی بیرون رفت سنگی از زیر پای او
بیرون رفته بغتا دپاره پاره شد وهو یقول قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش
بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش گرفته بر ساق
شجره میزد تا بمرد وهو یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر را نفرین کرده
بود که نابینا شود و پسرش برو بگریه رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد
برگ سبزی در دست داشت بر روی او میزد تا کور شد و ماند و پسرش
بمرگ او گریست و ابن طلاطله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم و متحول
بحبشتی شد که چون بازگشت اهل خانه منع از دخولش کردند فریاد کرد که من
و ثم ایشان در خشم شده بقتلش مبادرت کردند و همه این امور در ساعة
واحده بوقوع پیوست و آنچنان بود که روزی پنج تن نزد رسول آمده گفتند
تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم که اگر برگشتی از سخن خود و الا قتلناک پس آن
حضرت بمنزل خود آمده دربست و اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده آیه آورد
که فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان

انحضرت



انحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین با من کردند
جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الآن نزد من بودند جبرئیل
گفت من نیز الآن کفایت امر شان کردم و اما بقیه واقعه در روز بدر بسزای خود
رسیدند یهودی گفت برای موسی عصا ثعبان گردید امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن
شد و آن چنان بود که مردی از ابوجهل طلبی داشت روزی طلب وجه خود نمود
و ابوجهل پروای او نکرد و مشغول شرب خمر بود یکی از ندمای وی بر سبیل
سخریه با آن مرد گفت که من دلالت کنم ترا بکسی که برای تو التماس کند و از ابوجهل حق
تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد صلی الله علیه وآله کرد و ابوجهل همیشه میگفت که
روزی باشد که محمد بحاجتی نزد من آید و من با او استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر آمده گفت
شنیده ام که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی است و میتوانی که حق مرا
از و بستانی آمده ام تا شفیع من شوی پس حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمده گفت
قم یا باجهل ادّ حقه یعنی برخیز و حق او ادا کن و از آن روز کنیت او ابوجهل شد
پس ابوجهل برخواست و فی الحال حق آن مرد ادا کرد و بمنزل خود برگشت یکی از اصحابش
بوی گفت از محمد ترسیدی و حق وی ادا کردی جواب داد که معذور دارید
مرا براستی که دیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربهای که
میدرخشیدند و از طرف چپ دو اژدها دیدم که دهنها بهم میزدند آتش از
از چشمهاشان لمعان میزد اگر امتناع می‌نمودم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند
و نیز روزی ابوجهل عوی کرد نزد قوم که برود و کار محمد را کفایت نماید پس

رجوعت و سنگی بزرگ بر داشت و آمد نزد آن سرور در وقتی که در حوالی کعبه در
سجود بود و طول عظیم در سجده مینمود پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد سنگ
بر پای ابوجهل آمد و مجروح شد و فرخ و متغیر اللون شد و غمناک برگشت قوم از
حال و سوال کردند گفت علی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده و نزدیک بود
که مرا فرو برد دستم بلرزید و سنگ بر پای من آمد یهودی گفت موسی ید بیضا داشت
امیر فرمود پیغمبر ما اعظم ازین داشت چه هرجا که نشست نور از یمین و یسارش
لمعان میزد چنانکه مردم همیشه مشاهده می نمودند یهودی گفت موسی بر دریا
زد و گذشت امیر فرمود که در غزوه حنین بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون
تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطرب شده گفتند دشمن
از عقب و وادی در پیش چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت
فرود آمده دعا کرد و گفت بارخدایا هر پیغمبری را دلالتی عطا کرده آیت مرا
نیز بنما سوار شد و بر آب زد ما هم از عقب او روان شدیم و از آب گذشتیم
چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگی دوازده چشمه
بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین بظهور پیوست روزی که در
حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت
رکوه طلب نموده دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آن
سرور عیون منفجر شد چنانکه مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند
و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده ببرا

بن



بن عازب داد و گفت این سهم را در آن قلیب بر زمین فرو بر ففعل ذلک فتفجرت
اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز تحقیق که صادر شد در یوم المیضاة و امری که عبرت
شد و علامتی بر منکران نبوت آنحضرت را مانند حجر موسی و آن چنان بود که میضاتی
یعنی ظرفی که در او وضو میگرفت طلبیده دست مبارک در او فرو برد ناگاه آب
از آن میضاة جوشیدن گرفت و بلند شد چنانکه هشت هزار مرد از آن وضو
گرفتند و آشامیدند و سقی دواب نمودند و نیز هر قدر خواسته برداشته
یهودی گفت بر موسی علیه السلام من و سلوی عطا شد حضرت مرتضی علی علیه السلام
فرمود بر پیغمبر ما و امتش غنایم حلال شد و پیش از آن حلال نبود و غنایم افضل است
از من و سلوی و برین نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش
گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا همّ احد بحسنة ولم یعملها کتبت له حسنة
فان عملها کتبت له عشر و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود
یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود حضرت فرمود که تظلیل غمام
برای موسی مخصوص تیه و محمد صلی الله علیه و آله تظلله الغمام من یوم ولد الی
یوم قبض یهودی گفت اینک داود علیه السلام که خدای تعالی آهن را برای
او نرم گردانید که از و درع میساخت حضرت علی علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما صلی الله
علیه و آله اعظم ازین کرد فانه لین الله عز وجل له الصخور الصلاب وجعلها غارا ایدی
گفت داود علی بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز
می ایستاد سینه و بیشینه از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش شد

وحال آنکه این گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب و مدت ده سال بر اطراف
اصابع قیام می‌نمود حتی تورّمت قدماه و اصفرّ وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی
عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی از انزال قرآن بر تو نخواست
این بود که تا این غایت محنت و مشقت کشی چندان میگریست که بیهوش میشد
به وگفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تأخر فرمود
بلی ولکن شکرانه این میکنم الخ یعنی افلا اکون عبداً شکوراً و اگر کوه با
داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد روزی در جبل حرا بودیم که جبل
بحرکت درآمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید
پس قرار گرفت اطاقةً لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از وی تراویده
حضرت فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز گریه میدارد ترا ای جبل بآواز آمده گفت روزی مسیح
علیه السلام بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودها الناس و
الحجارة باشد و من از آن روز که این سخن شنیده‌ام میگریم که مباد از آن حجاره باشم
حضرت فرمود لاتخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی
گفت اینک سلیمان علیه السلام اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده امیر علیه السلام فرمود پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله افضل از این عطا کرده شد روزی نازل شد بر وی ملکی که هرگز هبوط بارض
نکرده بود و آن میکائیل علیه السلام بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی
اینک مفاتیح خزاین ارض برای تو آورده‌ام بستان و جمیع کوهها ذهب و فضه گردد
برای تو و با تو سیر کند هر جا سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو

چیزی



چیزی که مهیا و آماده است در آخرت برای تو حضرت سوی جبرئیل علیه السلام که خلیل وی
بود از جمله ملائکه ایما نمود جبرئیل پیشش بتواضع و بنده گی اشاره فرمود پس حضرت
در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بنده گان زندگی کنم آکل
یوما و لا آکل یوما تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی والتفاتی
بپادشاهی دنیا و با جمله بهیچ گونه ندارم فزاده الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم
من ملک الدنیا من اولها الی آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز
قیامت شود خدای تعالی وی را بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان علیه السلام
یهودی گفت سلیمان از ریاح مسخر بود و مسافرت به فی بلاده غدوها شهر و رواحها
شهر یعنی باد وی را سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود و سیر غیتی که
بایست یکماهه راه طی میکرد و شام یکماهه راه علی علیه السلام گفت پیغمبر ما را افضل
از این داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راه است سیر
فرمود و از آنجا بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راه است عروج نمود و منتهی
شد به ساق عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی عرش خدای تعالی
حجب علم و دانستن و دانش و معرفت نه حجب مکان و طی مسافت پس فرود هشته
شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر مبارکش را
و آن نور دیده و مشاهده کرد عظمت خدای خود را بفؤاده ولم یره بعینه یعنی آن
دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایه است از
غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است

قوله تعالی لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر
لمن یشاء و یعذب من یشاء و الله علی کل شیء قدیر یعنی خدای تعالی راست هرچه در
آسمانها و زمینهاست و اگر اظهار کنید هرچه را در نفسهای شماست و پنهان کنید
که محاسبه خواهد کرد شما را بآن و می آمرزد هر که را خواهد و عذاب میکند هر که را خواهد
و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند
و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضی آن ابا نمودند از قبول آن و چون بران
حضرت عرض شد وی بر امت خود عرض نمود و قبول کردند و چون پیغمبر بساق
عرش رسید حق سبحانه و تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرموده آمن الرسول بما انزل
الیه من ربه پیغمبر از جانب امت فرمود و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و
کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقت
رحم نموده رفع مقتضای آن فرمود و گفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما
کسبت و علیها ما اکتسبت پیغمبر چون خدای تعالی را در مقام رحمت دید طلب عفو
از سهو و نسیان که امم سابقه بان مؤاخذ بوده‌اند نموده گفت ربنا لا تؤاخذنا ان
نسینا او اخطانا حق تعالی آن را نیز رفع نموده پیغمبر طلب زیادتی کرد و رفع
اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود درخواست نموده گفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما
حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی آن را نیز عطا کرده گفت شد آیه و اصاری
که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع
معینه از ارض خواه دور بودند از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت

تو همه



تو همه جاهای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مأمور بودند بقراض
کردن موضع نجاست و قد جعلت الارض لک طهورا و قبول قربان ایشان که بر اعناق
خود به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده آن را میسوزانید و صاحب
قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر و محزون برگردد و از قربان امت تو فقرا و
مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد ثواب آن مضاعف کنم و الا رفع
عقوبات دنیا نمایم و نمازشان در ظلم لیالی و انصاف نهار بود و پنجاه نماز بود در پنجاه
وقت از شبانه روز و بر امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و نهار
و جعلت لهم اجر خمسین صلواة و حسنه امم سابقه یک حسنه بود و سیئه یک سیئه و حسنه
امت تو ده حسنه و سیئه یک سیئه و گناه ایشان بر درهای خانهای ایشان نوشته
میشد و همه بر آن مطلع میشدند و توبه ایشان آن بود که محبوب ترین چیز دنیا را بر خود
حرام کنند و اگر قبول میشد در عوض صد سال داشت ده سال و پنجاه سال قبول میشد بعد
از آنکه جزای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود و گناه امت تو پوشیده شده است
بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده میشود بتوبه که در طرفة العینی
کنند بدون اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش و الطاف الهی تا
بان مرتبه دید طلب زیادتی نموده گفت ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول
فرموده گفت که برداشتم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه که حکایت کرده
شد برای تو آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت ایشان باشد حضرت
درخواست عفو و غفران آن از امت نموده و گفت واعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت

مولانا حق تعالی فرمود که عفو کردم از تابعان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم
الکافرین حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت
تو در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشند که بر بدن گاو سیاه باشد و همیشه
ایشان قاهر و غالب باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و هیچکس
استخدام ایشان نتواند کرد و واجب است بر من که غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان
تا باقی نماند در شرق و غرب ارض الا دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند باهل دین
تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان علیه السلام بودند یعملون له ما یشاء من محاریب
و تماثیل امیر المومنین علی علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما افضل از این عطا شد چه شیاطین
مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان
کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین
و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند ما گمان داشتیم
که زنده خواهد گشت کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هفتاد و
یک هزار از ایشان آمدند و معذرت خواستند و متابعت کردند بصلوة و صیام
و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص بمسلمانان و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد مر جن و
انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا یقال انه اوتی الحکم صبیاً و داده شد حکمت
و علم و فهم در حالت کودکی و هیچ نمیگریست بی آنکه گناهی از و صادر شود و روزه بر روزه
میبرد امیر المومنین علیه السلام فرمود که کار پیغمبر ما از این عظیمتر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت
و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و علم و حکمت شایع بود و به





پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبده
اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننمود و غیر خدای یگانه
نپرستید و هرگز دروغ نگفت و ببطلان قوم راغب نشد وکان ایّاماً صمه و قتها
و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غذا اری نصیحتش میکردند میفرمود
که انی لست کاحدکم انی ابیت عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که تنک ایلم
و عاجز شوم از نخوردن غذا و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه بلکه من بیتوته
میکنم نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان میگریست
که مصلی مبارکش تر میشد از خشیت خدای تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی
بن مریم یزعمون انه تکلم فی المهد صبیاً امیر المومنین علی علیه السلام فرمود پیغمبر ما در ساعتی
که بزمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست راست بآسمان برداشته
کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه
قصرهای بصرای شام و قصور حمرای سماوه و قصور بیض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام
و در شب مولود آنحضرت دنیا سه مرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین باضطراب
در آمدند و گفتند که در زمین حادثه عظیمی حادث شده و مشاهده میشد در آن شب
صعود و نزول ملائکه که بعضی بآسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس
بمشاهده اعاجیب که در آنشب واقع میشد اراده کرد که بآسمان رود تا حقیقت معلوم
کند و او را در آسمان سیوم جانشینی بود و سایر شیاطین رفتند که استراق سمع کنند
و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی گفت عیسی

ابر آمد کمه و ابرص میکرد حضرت امیر علیه السلم فرمود که از پیغمبر ما نیز ابراء ذوی العاهات
صادر شد روزی از حال مردی از اصحاب خود سؤال کرد گفتند یا رسول الله از شدت
عاهت و رافت مانند جوجه مرغی شده که پر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه
فرموده گفت تو در حال صحت بچه دعا مداومت میکردی آن مرد گفت همیشه میخواندم
که یا رب ایما عقوبة انت معاقبنی بها فی الآخرة فعجلها فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی
که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل بان کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود
چرا نمیگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت
با من احسان و نیکوئی کن القصه این کلمات بر زبان راند فی الحال شفا یافت فقام
صحیحاً و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام
ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک در آن افکنده فرمود که جمیع
خود را باین آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام بادی نمانده و
نیز از بنی عامر مردی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک بروی افشاند و آن مرد برخاست
از پیش او مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف بموت است
و هر چند طعام با و عرض میکنم از کثرت تعب قدرت بر تناول ندارد حضرت بنزد
او آمد و گفت بجانب یا عدو الله فانی رسول الله یعنی ای دشمن خدا دور شو از دوست خدا
فقام صحیحاً و قتاده بن ربعی را در روز احد نیزه بچشم آمده از حدقه بیرون افتاد
حضرت دست مبارک بر و گذاشته فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش بجز
زیادتی نور و حسن فرق نداشت و عبد الله بن عتیک را در وقت ابن ابی الحقیق

دست



دست از بدن جدا شده حضرت دست جدا شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بران مالید
فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن
اشرف بچشم درد رسیده و عبد الله بن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست
مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی مینمود امیر المومنین فرمود که زنده
کردن مرده بیست مگر حصول حیاة در غیر ذی حیوة و در دست پیغمبر ما سنگ ریزه ها
تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مردگان سخن میگفتند
و استغاثه از عذاب کردند و نیز روزی در طایف گوسفندی مسموم بریان کرده
نزد آنحضرت آوردند خواست تناول نماید گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله
لا تأکلنی فانی مسمومة پس اگر بهیمه در حال حیاة سخن گوید از اعظم معجزات است
فکیف که بعد از ذبح و سلخ و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت شجره را آواز
میکرد و جواب میشنید و با بهیمه سخن میگفت و میشنید و سباع با او تکلم نموده
گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از نی لغتش نمودند یهودی گفت عیسی خبر میداد
بما یأکلون و ما یدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بان
داشت و از عیسی رحایلی در پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز
موجود نشده بود و دیگری علم بآن نداشت مانند موت کسی که خواهد شد و وقت
مرگ کسی خواهد بود و کشته خواهد شد و بسیار بود که مردی می آمد که از حضرت سؤالی
کند حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت هرچه او خواسته بود
و حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله

عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام که پسرم را که گرفتار آمده خلاص کنم حضرت فرمود
دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه صحبتی واقع شده یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله
والله الموت خیر لنا من البقاء مع ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی که والله که
اگر عیال و دین برمن نمی بود میرفتم و ترا راحت میرساندم از قتل محمد و صفوان تعهد عیال
و تقبل دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله فانا اشهد
ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت
عیسی علیه السلام از گل هیأت مرغی ساخت نفخ در او کرد مرغی شد حضرت امیر فرمود که مانند و شبیه
این نیز از پیغمبر ما صادر شده در روز حنین حضرت حجری برداشت و از آن حجر تسبیح
و تهلیل در آمد پس حجره را گفت پاره شو حجره سه پاره شد و از هر پاره شنیده
میشد غیر آنچه از پاره دیگر شنیده میشد و نیز در روز بطحا شجره را طلبید و هر شاخ
شجر تسبیح و تهلیل در آمد پس شجره گفت منشق شو شجره سه و نصف شد پس گفت
متصل شو متصل شد پس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی داد به نبوت او پس گفت
بمکان باز شو تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی زاهد بود
حضرت فرمود که حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ازهد الانبیاء علیهم السلام است چه آنحضرت
سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت مایده ننهادند که در و طعامی
باشد که اهل تنعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول نمود و از نان جو نیز هرگز چندان
تناول نکرد که سیر شود و در شبی در پی آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک
او بچهار درهم نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من





البلاد و مکن له من غنائم العباد یعنی دیناری و درهمی ازو نماند با آنکه بلاد گرفت و غنایم
عباد را صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد
و چون شام میشد و سائلی میرسید میگفت والذی بعث محمدا ما امسی فی آل محمد
صاع من شعیر و لا صاع من تمر و لا درهم و لا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله
الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی میدهم که خدای تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه
و فضیلتی نداد مگر آنکه درباره محمد صلی الله علیه و آله همه آنها جمع فرمود و زیاده نیز نمود
اضعاف درجات

## باب اول از مقاله سیوم

در بیان معراج بدانکه اگر چه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن
علی الاطلاق مبین شد لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیم که در خواطر قرار یافته
بسبب آنچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان نیست و لهذا
اختلاف عظیم میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی برآنند که آن قضیه در منام واقع
شده و جماعتی برآنند که در یقظه واقع شده لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد
قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه بوده و با جسد
از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دلالت بر آن احادیث
وارده در قضیه معراج و مخالفین مستندند بمجرد استبعاد و مانند اکثر معتزله
و یا بآنچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه و آله
و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صادقة و ضعف روایتین سیما که در مقابل
احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارد شده محتاج بیان نیست

باب اول از مقاله سیوم

واما استبعاد چون در اکثر سنته بقول مشهور از فلاسفه است مرتفعست حقیقت
حال در مسئله مذکوره پس گوییم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی
وآن امریست که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود حادث بلا سبب
مطلق دویم ممتنع عادی وآن امریست که دلیلی قایم نباشد عقلاً بعدم جواز وقوعش مگر
عدم سبب عادی مانند آمدن شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم ما مفقودست
پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادی ممتنع باشد لیکن چون انتفای اسباب عادیه
مستلزم انتفای سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع نباشد و واجب
بودن معجزه از قسم اول و آنکه معجزه شود وجایز نیست بودنش از قسم دویم والا بعقل
واجب شدی تکذیب آن مثلاً اگر شخصی دعوت نبوت کند و گوید که معجزه من اینست که
من جمع میان نقیضین کنم هرآینه واجب باشد مبادرت بتکذیب وی و چون این
مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد
جهات چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی
بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوفست برین که جهات متعین شود پیش از آن حرکت
پس هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات باو متعین شود حرکت مستقیمه نتواند بود
و ظاهرست که این دلیل مخصوص محدد جهاتست و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق
افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قائلند که مادّه فلکیات
مطلقا مادّه نیست که قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم
عادت موقوفست بقبول مادّه وی مر انفعال تجددی راکه از خرق بهم رسد پس خرق





افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قصه معراج موقوف بوقوع خرق
در محدد جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج
بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق

## باب دویم از مقاله سیوم

در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقة آن باشد که
محبوب خود را و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله
کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند
و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست
که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقة انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه
عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی
لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قایم بر عصمت او
باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی
الیقین ائمهٔ معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مومنان علم و عمل
در ایشان و عدم منافی آن در مظنهٔ جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه
رسد ظهور خوارق عادات که امریست ممکن از وی عجب نباشد و گاه باشد که واجب شود
چنانکه از معصومین سلام الله علیهم اجمعین و شبهه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی
نبوت باشد و این طایفه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر
احیانا شخصی ادعای آن کند بر سبیل اغوی هرآینه در دست او ظاهر نشود مگر از سبیل
شعبده و سحر و سایر امور باطله که معروفست انها بموافقت مجاری عادات و حذاقت

در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل نتوانند شد و ظهور خوارق عادات را در دست اولیاء الله
کرامات گویند بنا بر آنکه ما حاصله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تعالی و آیا
جایز باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت و خلافت و شک نیست که جاهلی که منصوص نباشند
از جانب خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشان را جایز
بلکه واجب ادعای آن مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر آن
معجزه باشد مر ایشان را از اول بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه
و عدم عجز و نقص به اظهار خوارق عادات اولی توانند بود

## باب سیوم از مقاله سیوم در امامت و در آن چند فصلست

## فصل اول در بیان

معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام هر آنکه هر که معنی نبوت را
دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته باشد چون رجوع بحال خود کند
و قیاس حال سایر ناس تمام مکلفین بخود نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود
چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی
در هر زمانی از ازمنه بنا بر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه
و تعالی مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد
و لیکن کفایت حاجت مکلفین از و حاصل توانند شد ماس باشد و وجود چنین شخصی
در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة و اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنا بر آنکه
وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقعست لیکن چون تکلیف و
شرایع از جانب خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه

بدین



بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و ماذون از و باشد و گرنه کفایت
دینی از و حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود عمل برای و قیاس
در امور متعلق بدین شو انکه و چه رای و قیاس از خلقت نه از خدا و کسی اگر گمان کند که
پیغمبر صلی الله علیه و آله در امری از امور عمل برای خود میکرده و منتظر وحی الهی نبوده هر آینه
نهایت جاهل باشد بامر نبوت و حقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه ایمان داری خارج بودنش
اقربست نزد عقل سیما که مخالف نص قرآن مجید است که و ما ینطق عن الهوی ان هو
الا وحی یوحی و تخصیص این بعضی امور دون بعضی در نهایت رکاکت چه جمیع امور
متعلقه بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی و وحی ربانی و هر گاه پیغمبر عمل برای
خود نکند دیگری برای اولی باشد پس هر گاه وجود علما در هر زمان واقع باشد
در زمان نبی اولی خواهد بود و هر گاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر
بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی آنقدر ناهی که
از و فرا گیرند و باو رجوع نمایند معلوم و وجود شخص لایق این مرتبه بالاتفاق واقع
پس نتایج ورود این شود که پیغمبر تعیین نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین
و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه باداب و عادات
حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف
علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند
و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز و تکفین پیغمبر بتعیین خلیفه دلیل این ساخته پس
مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل

تعریف امامت

خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال آنکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختص اند مقبول بامامت ایشان متصف نیستند بمجموع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله موقوفست بمعرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمیدانند در امامت و مدعیان هم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوفست بعدالت بالضرورة و ایشان ان را شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است هرکه متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگرچه فاسق یا جاهل باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته که و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان عادلاً او جایراً و همچنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی متتبعی پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست باذن پیغمبر بالضروره و از انچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار این شرط نیز و نیز خود متفطن باین معنی شده گفته که فان قیل الخلافة عن النبی صلی الله علیه و آله انما یکون فیما استخلفه النبی صلی الله علیه و آله فلا یصدق التعریف علی الامامة بالبیعة و نحوها فضلاً عن ریاسة النایب القایم للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بواسطة او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمی تواند بود مگر بانکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی که به بیعت



یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوییم که لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعمست ازین که بی واسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست که رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی آن و نص اوست امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بی واسطه هیچ صورتی نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و مفروض اینست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه امت از خلیفه و کل امت باین معنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن درآنست که این معنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلاً و نه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت و الحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل بودن شرع و وجوب نص نبی بر امام و مراد ما از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه و اما وجوب عصمت بیانش آنست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت بخلاف غیر منصوص علیه چنین شود پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تاکید عدالت

و وجوب تقاریر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای امت بنا بر آنست که
چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیحست و
ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت بلکه نص بر امام واجب نبود و
امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نبود و افضلیت امام
ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد بثبوت افضلیت **فصل**
**دویم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور
و شرایطی که معتبرست در امامت بدانکه این مسئله از اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع
اختلافات دینیه متفرعست برین اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعب اند
از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامم خلاف
الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف ازو صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل
که حضرت نبوی در مرض الموت کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را
خلاف نماند و چون مکرر در ایام حیات نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت
صدور یافته بود حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل
یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت نوشته
شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدواة و بیضاء لازیل عنکم
مشکل الامر و اذکر لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت
و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض برو غالب شده
و هذیان میگوید بست مارا کتاب الله تعالی و این روایت علی اختلاف

العبارات



العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین و در بسیاری از کتب حدیث
ایشان بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود
نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده و ارباب سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف
خود نموده اند و عبارتی که مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات
علی اختلاف العبارات نزدیک بهمست و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از
مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله
صلی الله علیه و آله بیمار شده دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند
بعد ازو و اراده حضرت آن بود که نص کند در حالت موت بر پسر عمش علی علیه السلم
پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت
دلتنگ شده گفت دور شوید و صاحب کتاب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است
در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده
آدم علی نبینا و علیه السلم و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر صلی الله
علیه و آله واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلعم نوشته شود و نقل کرده
از محمد بن اسماعیل البخاری باسناد عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی علیه السلم
مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی
فقال عمر ان رسول الله صلی الله علیه و آله قد غلب الوجع حسبنا کتاب الله و
گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع
قال ابن عباس الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبتی عظیم حایل

شدن و مانع شدن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر صلی الله علیه و آله و با جمله خلاف
درین مسئله در چند موضع واقعست اول درین که این مسئله از اصول دینست و یا از فروع
جمهور اهل سنت برانند که از فروعست بنابر انکه بقای دین را موقوف نمیدانند بر وجود
امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم
شود محتاج نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع
الیق بنابر انکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست
از امور کلیه که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی ولا خفاء فی ان
ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس
در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و
خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی
کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنابر انکه بقای دین
و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی
پس حاجت دین بامام بمنزله حاجت دینست بنبی و بیانش در فصل اول کرده
شد و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الفریقین که قول بمضمون آن بحسب ظاهر
اجماعی امتست و هو قوله صلی الله علیه و آله من مات و لم یعرف امام زمانه مات
میتة جاهلیة مؤید مامست کما لا یخفی دویم از مواضع خلاف عصمت امامست امامیه
عصمت امام را واجب دانند بنابر انکه وجود امام از مقومات دینست نزد
ایشان و با عدم عصمت مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت

شرط



شرط نباشد بنابر انکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران
منع بلکه عزل توانند کرد و فی لغت وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای
ایشانست گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه مر
اهل حل و عقد را رسد که اتفاق کنند بمنع فعلی اگرچه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و
نصب حروب و بباید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطست
در امام عصمت از عیوب نیز شرطست خواه عیوب جسمانی مانند امراض منفره مستکره
مثل جذام و برص و اعمی و ابکم و اخرس و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه
چون بخل و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و
اغماء و امراض منسیه علوم و همچنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداء واجبست
خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود و یا اعمی و ابکم و اخرس
گردد و اینست مراد ما از عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت
عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند
و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجبست بودن امام بحیثیتی
که عیوب مذکوره بر وی طاری نتوانند شد چنانکه در عصمت بنابر مشهور کافی نیست
مجرد عدم ذنوب بلکه معتبرست بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا
ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم گردانیده از کلا الشرطین بلکه از خلو
از عیوب نسبی نیز مانند دنائت آبا و عهر امهات و رذالت قبیله و درین کتاب
نیز برین اصطلاح جریان خواهد رفت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام

وجوب نصب امامت از امور مفوضه که هر آینه مانع از انقیاد و اطاعت است چنانکه در بنی عبا
برخلو مذکوره لامحاله سلطنت ممکن بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و گرنه نقض
غرض لازم آید و محی الدین اگرچه عدالت را شرط در امامت بیعت و اختیار دانند و برائت
از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع نه دانند تعیین نصب اشود عصمت
از آنچه ایشان دانند اعنی عدالت و برائت مذکورین موضع سیوم وجوب نص آیت
امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را رای نیست بمعرفت
عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص بر وی من عند الله
تعالی و محی الدین چون عصمت را شرط نه دانند قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم
افضلیت جمهور قایلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند
بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب نه دانند و از ابو الحسن اشعری
نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا بر آنکه امام هرگاه
افضل باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الآراء علی متابعته و لان
الامامة خلافة عن النبی ص ان تطلب لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل
فی شرح المقاصد موضع پنجم وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط
دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایلست بالاتفاق مگر خوارج
و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله علیه السلام الائمة من قریش و قوله علیه السلام الولاة
لا شرط ندانند
من قریش ما اطاعوا الله و استقاموا لامره و قوله علیه السلام قدموا القریش و لا تقدموها
و اجماع صحابه یوم السقیفة لما قالت الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر بعدم





کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا و دلیل فی نفسه ما نقل من قوله علیه السلام
اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی مجدع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین
بل بالعلم و التقوی و البصیرة فی الامور و التجربة بالمصالح و القوة علی الاهوال و اجیب عن المعقول بان
ذلک فی غیر ذلک الامام من احکام حجابین الادلة و من المعقول بان شرف الانسان و عظم
قدرها فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء و بذل الطاعة و الانقیاد و لا ابق بذلک من
قریش الذین هم اشرف الناس نسبا و قد اقتصر علیهم ختم الرسالة و انتشرت منهم الشریعة
الباقیة الی یوم القیمة کذا قال شرح المقاصد و العجب انه قال بعد ذلک و اشترط الشیعة
امورا منها ان یکون هاشمیا و لیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه همان که در جواب
دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهة
اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون
قریش و حال آنکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف بر اشرف نسبا با استجماع سایر شرایط
قبیحست عقلا پس حجه ایشان اوضح باشد موضع ششم وجوب نصب امام که واجبست
یا نه و بر تقدیر وجوب علینا ام علی الله سمعا او عقلا جمهور اهل سنت و اکثر معتزله
را آنکه واجبست نصب امام بر امت سمعا و طایفه از معتزله قایلند که واجبست
بر امت عقلا و الشیعة علی انه واجب علی الله عقلا و طایفه نجدیه از طوایف خوارج
قایلند بعدم وجوب اصلا و ابو بکر اصم قایلست بعدم وجوب عند ظهور العدل
و الانصاف و الامن عن الوقوع فی الفتن و لوجوب عنده خلاف ذلک و بعضی
قایلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن و بعدم وجوب عند الخوف است

مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است الاول وهو العمده اجماع الصحابه حتی جعلوا
ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب موت
کل امام در روایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات رسول الله صلی الله علیه وآله گفت یا
ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت
ولا بد است مر این امر را از کسی که قایم بآن باشد پس بیارید رایهای خود را و بسنجید
که مایل آن کیست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت ولم یقل
احد انه لا حاجه الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه درین
معنی اهل سنت بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبع حال آنکه کلام
بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که چه سسته بودند بر وجوب تعیین امام که واجبی
مثل دفن وتجهیز رسول را گذاشته بآن مشغول شده نه اگر وجوب عقلی است نزد ایشان
بود اهل سنت قایل بآن نیستند واگر وجوب سمعی بود سمع امر نکرده بود امت را
بتعیین امام بالاتفاق واجماع هنوز منعقد نشده بود و قرآن دلالت نکرده و
قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصرست درین مذکورات پس سسته صحابه
که اتفاق درین امر کردن نتوانسته بود مگر هوای نفس و دلیل باطل لهذا جمعی که هوای نفس
درباره ایشان کان نیست مانند حضرت علی وعباس و ابوذر و سلمان و مقداد
و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبودند و
دیگر آنکه بایستی یار ایشان اشکال که موجود باشد تمی مثل عباس و پسر برادر او
مادوی مثل علی که باتفاق وصی بود هیچکار نزاید بدون اذن ایشان و مصلحت

با ایشان



با ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین وخلیفه ونایب رای دی کنند آیا تواند
بود صحه واین مگر از روی حقد وحسد وجبلت خبیث وعدم اعتنا بامر ایشان و
شان پادشاه ورئیس مذکور رحمه الله علی وضوح ظهور الحجه وجه دویم شک نیست که
اقامت حدود وسد ثغور وتجهیز جیوش للجهاد وغیر ذلک من الامور المتعلقه بحفظ
النظام وحمایه بیضه الاسلام واجبست بر امت بامر شارع وموقوف بوجود امام
پس نصب امام مقدمه واجب باشد ومقدمه واجب واجب چنانکه در علم اصول مبین
شده پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب امور مذکوره بر ایشان
وجواب از این دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد بر امت بلکه واجبست
بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع سارق مثلا متوجه امت باشد
مطلق ممنوعست ومقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند
تحصیل نصاب بجهت وجوب زکاة واین که در ما نحن فیه مقدمه واجبست نه وجوب
بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعوی است خالی از بیان
وما در مقام منع از آن وجه سیوم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی
واستدفاع مضار لا تخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضروره کما قال
الامام الرازی فی الاربعین اویکاد یلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد واما الکبری
فبالاجماع واعتراض کرده صاحب تحقیق المحصل برین دلیل بان الصغری متفق بین الحسن
والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من الصغری فلا حاجه الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه
شما خلاف مذهب کرده و بنای صغری بر آن نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح

خواهد بود چه بتقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر او صحیح خواهد بود لا محاله از اشتمال
نصب بر استدفاع مضار و شارح مقاصد جواب گفته ازین اعتراض بدین طریق که بودن
شیء مشتمل بر صلاح و فساد از محل نزاع حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن و قبح باعتبار
ثواب و عقاب اخروی است و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب
عند الله تعالی پس بواجح فضلا عن الاوضح ثم قال ولا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه ولا ان
یکون از جل العلی فی هذه الغایة من الضعف بالاعتراض و جواب این است که منافع و مضار
معتبری در صغری اعم است از آنکه دینوی باشند یا اخروی یا بجهت عتراف شما چه امامت ریاست
عامه است در امور دینوی و اخروی و صلاح و فساد در امور دینوی اگرچه محل نزاع
حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی همین محل نزاع است پس لابد است از عقلی
بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی آن کنند لا محاله کبری اوضح ازین خواهد
بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم ولا اقل اخفی از آن نتواند بود و پس حاجت
بتعرض اجماع نباشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که مشعوف باعتراض کیست چه فراموش
کردن مذهب خود در کبری انکار صدا نمیان این معنیست و ستند قایلان
بوجوب عقلی بر آنست وجه سیوم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک
بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قایلند بعقلیت حسن و قبح پس اعتراض
مذکور بر ایشان وارد نیاید و جواب ستند ایشان آنست که دفع ضرر فی الحقیقه
بوجود امامی حاصل نتواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین امامی
از قدرت ایشان خارجست لا محاله و نیز چون گفتیم وجوب علی الله را ساقط شود



وجوب علی الناس و قایلان بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه و اعتقاد
ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجبست
بر خدای تعالی که خالی نگرداند ارض را از معصومی که بتعلیم معرفة الله کند خلایق را و چون
ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله تعالی پس بطلان این مذهب ثابت شد دویم
غلاة و هم یقولون یجب علی الله نصب الامام فیعلم الناس احوال الاغذیه والادویه
والسموم المهلکه و غیرها و تهم الحرف والصناعات و ضعفش ظاهر است سیوم اصحاب ما
اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و ستند ما دو وجه است یکی حاجت شریعت
باقیه الی یوم القیمه بحافظی معصوم مأمون از تغییر و تحریف چنانکه محتاجست در ابتدا
بمبلغی معصوم مأمون و حاجت شریعت در بقای بحافظی بغایت شبیه است بحاجت
ممکن حادث در بقا در علت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است دویم حاجت
مکلفین برئیس متابع عالم عادل مأمون از جور و میل پس وجود امام لطف باشد
برای مکلفین چه شک نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی
که مراد از امام معصوم نیست مگر عالم عادلی که عدالتش مأمون باشد از بر طرف شدن
و این معنی بمجرد دادن نبی و تعیین و تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت
در وزی الا امکان بل الوقوع است و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مفاسد
را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود در نظر مصالحی که مترتب بر وجود او ست
از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود و پیشتر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت
شر قلیل شر کثیر است لا محاله پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطفست متصور

باشد پس لا محاله نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد والا حجت خدای تعالی بر خلق تمام نشود
واینست مراد از آنچه مستفیض است انه علی بن ابی طالب علیه السلام که انه قال لا تخلوا
الارض عن قایم بحجة الله اما ظاهرا مشهورا او خایفا مستورا لئلا یبطل حجج الله تعالی و
بیناته وچون وجود امام بحجت اتمام حجت واجب باشد پس غیبت او وعدم تصرفش
در امور بنابر آنکه معلومست از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعادی وعدم
انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد منافی غرض نصب امام نباشد و مانع وجوب
نتواند شد و هرگاه درین دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله و فضله قادر
شوی بر دفع جمیع شبهی که مخالفین درین مقام کرده اند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا
عن جمیع جهات القبح وهو ممنوع وان اداء الواجب و ترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا
لکونها اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع
الناس وانه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی
تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا تستحق الجواب
و دسته طایفه از خوارج که قایلند بنفی وجوب نصب امام انست که در نصب امام
برانگیختن فتنهاست لان الاراء متخالفة والاراء المتباینة فیمیل کل حزب الی احد
ویهیج الفتن ویقوم الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز
الا ان احتمال الاتفاق علی الواحدة وتفرده باستجماع الشرایط او ترجح من بعض الجهات
منع الامتناع و واجب الجواز و ازین دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب
امامت بامامت لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول موجب تفرد





و ترجح و قطع فتنه و نزاع نتواند شد و جواب از قبل قایلان بوجوب امامت انست
که اعتبار ترجیح بتقدیم اعلم ثم الاورع ثم الاسن و یا بانعقاد بیعت و دفع فتنه توانند
کرد و ستنه عالمکس ان که وقت ظهور ظلم نصب امام سبب رفع شود و اسباب فتنه
افزوده گردد و لا یخفی ضعفها هفتم از مواضع اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت
بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع
الشرایط فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة وان امر یکی از امور ثلثه است باتفاق
امت نص و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت در آنکه نص موجب ثبوت
امامت است بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه برانند
که نیز طریقیت بر ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت
امامت داشته باشد مردم بسوی خود مخالفت با ظلمه و با انجلاء خروج بسیف قالوا کل
فاطمی خرج شاهرا سیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه
درینمعنی بغیر از شیخ ابو علی جبائی و صاحبان این مذهب را سستیئی نتواند بود
و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر صاحب خروجی در
هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم آید
و منجر بفسادی شود که افحش از عدم امام باشد و اگرچه ایشان تعدد ائمه را
جایز دانند لیکن با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع محقق قبل از ظهور قول ایشان
نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد
شود باختیار اهل عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت

باشد من غیر ان یشترط اجتماعهم الی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و کفی انه
که بعد از ابوبکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت ان شهر شود در اقطار بلکه
شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر احد و اشعری شرط کرده که
بیعت یک دو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سرّاً نتواند کرد و
معتمد علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد را ممن یصلح للامام چنانکه در قضیه
شوری واقع شد هستند قایلین به بیعت و اختیار و وجهت یکی انکه طریق انعقاد
امامت منحصر است در نص و بیعت بنا بر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفی است
در کسی که امامت باجماع و هو ابوبکر دیگر اشتغال صحابه بعد از وفات نبی صلی الله
علیه و آله و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا
علی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة و پوشیده نیست سخافت این مذهب چه
بالضروره بیعت بعضی از امت سیما بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نباشد
و نتواند بود در عقد امامت که ریاستی است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت
و نیابت از پیغمبر و از ینجا نهایت ظاهر شود حقیقت دینداری و ایمان این طایفه
که بنای دین خود در انجا بوقوع گذاشته اند بدون انکه دلالت کند صحت وی
عقل یا نقل و بمجرد لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینمایند و بان خود را تسلی میکنند
و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی ان میکنند در وقتی
از اوقات احتمال وقوع داشته باشد و در مبدا او امر البته ادعای ان نتوانند
کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند

سلمان



سلمان و ابوذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلّم دارند عدم اتفاق
مذکور را در مبدا امر و مدعی انند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز
باشد ان متدین منتمی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در
امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت
نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه
دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد و از انچه گفتیم ظاهر شد حقیقت انچه اکابر
علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی راضی بخلافت ابوبکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر اینه منازعت
کردی و طلب خود نمودی با کمال باس و شجاعتی که وی را بود و اتفاق جمیع بنی هاشم
با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد از طلب حق خود و منافی بودی تهاون و اهمال
با عصمتی که شیعه مدعی انند چنانکه بعد ازین خواهد آمد انشاء الله تعالی بدانکه
نزد قایلین بطریق بیعت انعقاد امامت منحصر در این نیست بلکه منعقد شود
باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط
معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و
غلبه کما صرح به شارح المقاصد وغیره نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص
من قبل الله و قبل رسول الله اما اینکه نص سببی است مستقل بجهت تحقق امامت محتاج
بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین
و اما انحصار ثبوت امامت در ان و عدم تحقق بغیر ان مسئله ایست بچند وجه

اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی
معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص
فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت ندانسته
نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت دویم آنکه اهل بیت را
اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب و قدرتی نیست بر تصرف و اولوای
حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی اقتدار
الغیر علی التصرف فی الدین والدنیا بالکافة الوری و مخالفین که منع صغری کرده‌اند
با جزوه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء و یجعل الشارع التعالی قادرا علی التصرف
فی الغیر و که و تسلیم آن کننده و گویند این بنابر آنست که تولیت امور مذکوره با وجود
امام موکول با امامت پس بیعت را نرسه اما هرگاه امام نباشد امت را رسد که
تعیین امام بحسب خود کنند بنابر آنکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد
کما هو الظاهر من شرح المقاصد اما الظاهر مواقف و صریح شرحش آنست که اگر امام
نباشد لابد است از قول بانعقاد قضا به بیعت و کلام امام رازی مؤید شرح مقاصدست
حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یؤذن الله فی تولیة الامام و لا یؤذن
فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطن ضعف جمیع ما قالوا
اما صدیث تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون
اذن ظاهر البطلانست سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی
محض دانند و اما قضیه شاهد بر آنکه مثل هدایه ارقامی نکنند بر تصرف در غیر بلکه





اقتدار نیست مگر از شارع و شهادت اماریست بر تحقق حکم از قبل شارع و اما حیثیت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و گفته اعدم استبعاد در اذن بر تعیین
امام و عدم اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس میبود خالی از صورتی نبود و اما علی ما
فرض فلا کالایخفی سیوم آنکه نصب امام بجهت ازاله فتنه است و شک نیست که تعیین
او به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الاراء و تباین الاهواء
کما وقع فی زمن علی علیه السلام و معاویه و مخالفین در جواب گفته‌اند که اگر زمان نصب
امام زمانی باشد که مردم متقی و حق باشند و میل بهوا با طل کم باشد هرآینه در صحت امام
باختیار رزانی نباشد و فتنه حادث نشود و جهات ترجیح معلومست تشریع و نزاع
معاویه در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتله
عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلاء و حب جاه و میل بهوا باشد و وجود نص نیز قابل
و فتنه نیز واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب چه با وجود نص
میل بهوی و اراده مخالفت از اهل ایمان و ایقان بغایت نادر باشد سیما
در عظایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت بر کسی واقع نباشد چه میل امامت
و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان
نباشد چه جهات ترجیح نابرین اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه و تغلب با علی
علیه السلام با وجود نص غیر اخیار دیگر دیدند و مستبعد بود و اگر نص نمی‌بود اخیار
نیز مثل سلمان و ابوذر و مقداد دیگر دیدند و مستبعد نمیشود و درکاکت توهم
منازعه معاویه با علی علیه السلام چه حاجت بر بیان تواند داشت چهارم

ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة
و هو انما یحصل بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله
و رسوله صلی الله علیه و آله و نمی لعنین و در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد برین که هر
که امت خلیفه کنند خلیفه خدا و رسولست و اتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول
استخلاف او کرده اند و بیان دفعش آنست که پیشتر اشاره شده بآن که اتفاق
مذکور را مستندی نیست لا اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له
بنابر آنکه مستندی که ممکنست درین اتفاق اذن پیغمبرست و امر او مر امت را
بتعیین خلیفه و معلومست و متفق علیه عدم اذن و احتمال آنکه شاید اذن واقع شده
باشد لیکن نقل نکرده باشند لاستغنائهم عنه بالاجماع معلوم الانتفاست و در
عزایم امور مثل امامت و خلافت و منع آن مکابره است که استحقاق جواب
ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام موافق
در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را اماره ایست که خدا و رسول
از اعلامت کرده اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت و نیابت امام مر ایشانرا
کعلامات سایر الاحکامست و بیان بطلانش آنست که سخن ما در اماره گردانیدن
خدا و رسولست که هیچ معلوم نتواند شد و قیاس این بسایر احکام نتوان کرد چه در
سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحققست بکونها امارة بخلاف ما نحن
فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعست و اجماع را مستندیست دال بر حجیت آن
و آن احادیثی که دلالت کرده بر عدم اجتماع بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب

گوییم



گوییم که بتقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق اجماعست
و در وقت اختیار اهل بیعت که چه مستند اختیار آن اتفاق کرده و است که مذهب
ایشان انعقاد بیعت بعضی و موقوف تحقق اجماع نیست و بتقدیر توقف باجماع نیز
سخن در وقت تحقق اجماعست و حاصل آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماعست نه مستند
اجماع پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلی الله علیه و آله آنست
که در ادنی غیبتی از مدینه ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را
من النواقض و السنن و الآداب حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال ننمودی و نیز معلومست
از حال او صلی الله علیه و آله که بر امت خود مهربانتر و مشفق تر از پدر بود بر او
لادش و معلومست از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد خود
نکنند و تعیین قیم امور ایشان کنند پس مقطوع باشد عادة عدم اهمال نبی بر امت را
و تعیین وی کسی را که قایم باشد بامور امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم
اول دلیلست برین که تعیین امام کرده چه ظاهرست که وجود امام از متممات
دین قویم و از اعظم مکملات شرع مستقیمست و حق سبحانه خبر داده باکمال این
پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مختلفه
مذکوره مجرد استبعادی بیش نیست و انشاعی و بر صاحب ادنی فطرتی ظاهر و لا تحتاج
اظهار کمال ضعف این جواب چه بملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل
شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه در تقریر دلیل اشاره شد موضع ششم
از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد از رسول صلعم جمهور اهل سنت

برانند که خلیفه اول بعد از رسول الله صلی الله علیه وآله ابوبکر است بنا بر اجماع و بیعت
وجمهور اثنا عشریه شیعه برانند که علی بن ابی طالب بنا بر نص پیغمبر صلی الله علیه وآله
بامامت علی هم بنصوص جلیه و هم بنصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول آتیه
باید

## فصل سیوم از باب سیوم از مقاله سیوم

در ذکر نص کردن پیغمبر صلی الله علیه وآله بر علی بن ابی طالب ع بامامت و خلافت
بنصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله و خوارج برانند که پیغمبر صلی الله علیه وآله نص نکرد بر
احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابوبکر نص خفی و هو
تقدیمه ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که نص کرد نص جلی و روایت ایتونی بدواة
وقرطاس دوات و کاغذ را چنین ساخته که اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان
ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاق این
روایت و ضعف سند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع
قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که
تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت
رسول بعد از افاقه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد
تشریف فرمود و امامت عدلیه را با ابوبکر نگذاشت که باتمام رساند و بالجمله اهل سنت را
اعتنائی بشان این نص نیست و اعتمادی بر آن اصلا ندارند اگرچه گاهی در مقام منع
ذکر آن میکنند و اینمعنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور فی الجمله احتمالی
میداشت و از عهده تشبث و سازگاری آن بدر میتوانستند آمد هر اینه دست





ازان بر نمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد نمی آویختند و جمهور
شیعه برانند که نص کرد بر علی بن ابی طالب علیه السلام اما بنصوص خفیه و جلیه اما نص
خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص جلی مختص است بامامیه جمهور امامیه
ومراد از نص جلی آنست که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال
مثل قوله علیه السلام علی اخی و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله علیه السلام سلموا علیه بامرة
المؤمنین و قوله علیه السلام انت الخلیفة بعدی و قوله علیه السلام لعلی آخذا بیده هذا خلیفتی
فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و قوله علیه السلام وقد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی
دیوار زنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احا
دیث بر امامت و خلافت بعد از پیغمبر صلی الله علیه وآله ضروریست مانند دلالت سما
وارض و شجر و حجر بر معنی مراد ازین الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است
نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر
طبقه از طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع باهم در
مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق
تحصیل علم تحقیقی این به تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه است چه عدد رواه و علما
و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمرتبه تواتر و
وجود علما رواة و تصانیف بر متتبع میتواند بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا
بر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده
و ملاقات و صحبت باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و کان اینکه

این کتب و تصانیف متکثره مجعول و مختلق باشد مانند انست که جمیع دواوین شعرا
مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی جا
وضعه هشام بن الحکم و نصره ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد وغیره
چه در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه و ثقات اثنا عشریه معروفین مشهورین
مصنفین افزون از حد تواتر بودند بلا شبهه همه از اصحاب ائمه و جمعی و معه این
ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام و از اکثر انها کتب و تصانیف متواتر
و مشهور اول چه همه ان علما و ثقات در ان زمان از اصحاب انحضرت بودند و رواة
و ثقات و معتمدین وی و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب بین الجمهور
از جهت مشهور به مذهب جعفری شده بلکن خوشامد نبی و طریقه که نسبته با اختلاق مختلق
انحضرت باشد اما چون جلالت و منزلت انحضرت بین الجمهور نیز بمرتبه ایست
که توهم اختلاق و ابتداع درباره او نتوان نمود ولهذا اعیان از مخالفین صرف این
نسبت از انحضرت نموده بهشام بن الحکم از اجله اصحاب انحضرت متعلق ساخته اند
و در حقیقت همان منسوب بانحضرت است لیکن حرفه در ان نیست و بالجمله تدین
انحضرت باین دین و همچنین ابا و اولاد وی از ائمه اهل البیت الطاهرین در
ظهور بمرتبه ایست که انکار ان و استبعاد از ان ملحق بانکار ضروریات و
اولیات است و کفی بذلک لنا سنته و بیچاره شارح مقاصد درین انکار
نشل الی الله عنک و ارضاک و مثل جعلت فداک اشاره اینکه جناب مقدس
رضوی علیه السلام در ظهر عهدنامه مامون بخط مبارک خود نوشته است که حسبته

واعتقاد



و اعتقاد و تبری ائمه طاهرین ازین مذهب کرده هیهات هیهات بلی او شبهه بیت
اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر ان که محتاج به بحث و رفع
استبعاد از ان یکی انکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود هر آینه متواتر بود لتوفر
الدواعی علی نقله و اگر متواتر بود افاده علم بحیث مایکرد لان ذلک مناط
التواتر و حال انکه افاده علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین سوگند بخدا و ایمان
یاد کرده که خبر نصوص اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع
و جواب ازین شبهه انست که عدم افاده علم نظر بشبهه بنابر دو وجه تواند بود اول
انکه سابقا اشاره شد بان که علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد چنانکه تواند
بود که ضروری باشد و بیانش انست که گاه باشد عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل
بنوعی باشد که احتمال تواطو و مواضعه بالبدیهه منتفی باشد و لهذا احتیاج بنظر
و تامل نباشد مانند علم ما ببلدان نائیه و گاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال
تواطو موقوف بنظر و تامل احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و
تباین الاوطان و امثال ذلک کما فیما نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه
احوال ناقلین این نصوص از علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات
ایشان کنید شک نکنید در صحت ان نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه
میان ناقلین ان وجه دوم انکه پیشتر دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروط
رابه اعلی الشرایط المعتبره بخلو ذهن سامعین از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون خبر
چه اگر سامعین جازم بنقیض ان باشند البته افاده علم نتواند چنانکه در جمیع مسایل

نظریه برهانیه پس طریق استبصار و طلب حق در امثال این مقامات آنست که طالب
خود را مستاویة النسبة بین طرفی اختلاف گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقد
وی که عمرهای دراز که خلفاً عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده بر وی ظاهر
شود بلا تامل و توقف و عصبیت انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه
در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات علمای این مذهب نماید
تا حق بر وی ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی
که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد مینمایم و ضامن میشوم که البته علم حاصل شود
و حق ظاهر گردد شبهه دویم آنکه اگر نص بر علی موجود و متواتر بود هر آینه علی
علیه السلام محاجه و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد
ورزد کنه سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او بود بنصوص
مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه
چون عرض خلافت باو کردند تا چند روز قبول نمود و میگفت دیگری را اختیار
کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلام باصحابی
بآن محاجه مینمودند به بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست
بر عدم نص و آنچه شیعه معتذر باشند که طلب حق ننمودن و منازعه و محاربه
با ابوبکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد بنا بر آنکه هنوز اول
نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت ایشان نرسیده و حال آنکه علی علیه السلام
در کمال باس و شجاعت و پردلی بود و بنی عبد المطلب با او بودند و اکثر مهاجرین

والانصار



و انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها
زوجته والحسن والحسین صلوات الله علیهما مع کونهما سبطی رسول الله صلی الله
علیه و آله کانا ولدیه والعباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد
یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان والزبیر
مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال ابو سفیان
ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی خیلا ورجلا و انصار
خود قاطبةً نکرده بید اشته ابوبکر را بنا بر آنکه بروایت الائمة من قریش دفع
ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق گردانید و نیز ممتنعست عادةً که کافه
اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از آنها
اظهار آن نکند و حال آنکه عمر خود در اطاعت و خدمتکاری و جانفشانی رسول گذرانیده
باشند و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل النفس و یاری حسب المقدور
نموده همه یکبار این چنین مخالفتی بظهور رسانند و کتمان نص وی نمایند لاجل شیخ
ضعیف جبان علی رایکم لا مال له و لا شوکة و اگر نصی میبود هر آینه انصار بآن متمسک
شده دفع ابوبکر از خلافت مینمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت مذکوره
و امام فخر در کتاب اربعین گفته که از شیعه بغایت عجیب است چه گاهی در وصف
شجاعت علی علیه السلام بحدی میرسند که از مقتضای عقول بیرون باشد و گاهی در
ضعف و عجز بمرتبه تنزل می نمایند که با شیخ ضعیف جبانی باعتقاد ایشان بر
نیاید و این نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب این شبهه آنست که این تقریر

اگرچه خالی از غایت پسندیدگی نیست اما نزد خواص و کاردانان و مستبصران در حقایق امور
و متدربان در تتبع روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت است
بجهت آنکه بر علی علیه السلام واجب بود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق منصب موجب
فتنه و آشوب نبود بلکه بر قوم واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و
خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده ازین نبود که امتناع ازین امر ننماید
و خود را در معرض قبول این شغل بدارد چه امامت و خلافتی که ما حق او میدانیم
امریست الهی و نیابت نبوی و ریاستی است ربانی و نیابتی است سبحانی و وجوب
متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرئوس است واجب بر امام و رئیس و ابتدا
امر اظهار شأن خود است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب بر رعیت
و مرئوس طلب معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد و اطاعت
و چون اظهار و تعریف امام و رئیس و خلیفه از رسول صلعم بعد و بنصوص بفعل
آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و
مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام و مشغول
شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلعم و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر
گذاشتن و پیرامون وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برای
خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت
و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر واجب نبود که محاربه
و منازعه با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف

بوجود



بوجود اعوان و انصار است و علی علیه السلام هرچند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یک تن
بتقدیر یکه و معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه بخرج و
ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از آنکه بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا
و اوصیا نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای
اصحاب و تفریق کلمه نبود و ابوسفیان را چه پروا بود از آنکه اسلام برطرف شود و
شریعت برهم خورد بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب
و قتال و هلاک مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و آشکارا
تواند کرد و بخاطر جمع ضلالت و جاهلیه اول عود تواند نمود و ساده لوحی میباید که
کلام ابوسفیان و اولاد او و اتباع او را مومن و مسلمان حقیقی داند و از جمله اهل
دین شمارد و بافعال و اقوال ایشان اعتنا نماید علی علیه السلم باتفاق عقلا
سید ارباب عقول و عمده اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد و
راه عقیده و غرض هر کس نبرد و اینکه آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا
بران بود که آنحضرت موقوف به بیعت نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت
و محقق بود و بیعت عباس در اظهار و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول
نتوانست نمود و عدم اعتنا او به بیعت عباس و مخالفت آن صورتی نداشت
و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن قبول بیعت عباس نمودن
فتح باب خلاف و تفریق کلمه بود و موید اینست آنچه جماعتی از علما کما قال فی
الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که دست بده تا با تو بیعت

کنم بخلاف علی اقتدا رحمنو ده بعلت نامرد و خوف ارتداد اکثر مسلمین و طمع کفار
در اسلام و ان الله امره بالغ کما جاءت علیه سنه جماعة من الانجاد و الا و صیا و حتی
یجد و ا انصار ا یقوم بهم الحجه و نیز قبول بیعت عباس کردن در ثبوت حق تمسک به بیعت
عباس جستن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد و ابطال امامت
و این قضیه نسبتی بتقیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشته چه این حال بعد از
امر بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یا فاق خلافت خلیفتین بحد بیعت
مستقر شده و بنابرین بود مضایقه و تهاون علی علیه السلم در قبول خلافت
به بیعت کردن و ان خلافتی شود که خدا و رسول حق وی کرد اینده بودند تا واجب
باشد بر و قبول کردن ان و جایز نباشد تهاون در ان و نیز همین بود سبب ان
که حضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند شده نه بنص چه نص متروک شده بود و
اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایت تخلف انصار از ابوبکر و معارضه کردن
با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بر اطلاع گشتن
بحقیقت حال و بیانش بر سبیل اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر
و تواریخ انست که حضرت رسول صلعم پیش از حدوث عارضه اسامه بن زید را
امیر لشکر کرده بود و صحابه را مامور ساخته بمتابعت وی در سیر بجانب
موته و فلسطین و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی و عباس نموده نزد
اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارکه از دحام نموده بودند بیرون امده وصیت
بلیغی فرمود و امر را امر فرمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که





انقدر اقامت کنم که عارضه صحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد که ترا درین حال گذاشته
از حضرت تو دوری نمائیم حضرت تاکیدی بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نمود و مکرر فرمود
که جهزوا جیش اسامه لعن الله المتخلف عن جیش اسامه پس فی الحال اسامه بیرون
رفته یک فرسخی مدینه معسکر ساخته و منادی رسول الله ندا در داد که تخلف از جیش
اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که
مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح بود و اسامه
در کوچ کردن از معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعللی میورزیدند و منتظر بودند که حال رسول
چون شود تا مرض رسول اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات
یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه از دحام و غلغله عجیب و
حالتی غریب روی نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمده و بانگ زد که ایها الناس
اگر محمد مرد رب محمد زنده است وکلای که سابقا مذکور شد بر زبان راند
و انصار این سخن شنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند که بزرگ قبیله خزرج بود
از انصار و بیمار بود و در سقیفه بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان
بود اوردند عمر خبردار شده با ابوبکر رسیده و با ابوعبیده همراه او بسقیفه
نهادند و از دحامی عظیم در سقیفه رو داد و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار
گفت من شما را با بوعبیده و با عمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم
ایشان هر دو با بوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار
و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین

قبضه همه استان نشویم بل شما امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار اغاز نموده فضل
و تقدم ایشان را بیان کرده عمر بانگ بر آورد که هیهات دو شمشیر در
یک غلاف نگنجد و با جمله ابوبکر مر انصار را بر روایت الائمة من قریش دلو عده انکه
وزارت ایشان باشد تسکین میداد و انصار را با مارت سعد بن عباده غلوی
عظیم داشته و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس از انصار بود
بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند و در فساد این امر کوشیده
با ثلثه مذکوره همداستان شده با مارت قریش رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق نموده
گفت هر کدام از ابو عبیده و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو نیز تکرار کلام خود
نموده با ابوبکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا ثالثکما و او نیز
بیعت کرد و قبیله اوس دیدند که سید ایشان با ابوبکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده
بیعت مینمودند و ازدحام عظیم شده سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در
زیر دست و پا هلاک شود فریاد بر آورد که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدًا قتله الله
قیس پسر سعد برخواسته بلحیه عمر اویخت و خشونت و دشنام اغاز نهاد و ابوبکر
رفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را بر داشته بخانه وی بردند
و روزی دیگر نزد وی فرستادند که با ابوبکر بیعت کنید گفت لا والله حتی ارمیکم
بکل سهم فی کنانتی و احضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من
اهل بیتی و عشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما ایها العاصیان الی ان
پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است وی را رها کنید قیس که بضاعت





پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد تا در زمان عمر بیعت نکرده از دنیا
رفت و با جمله در ان روز صحابه در شان امر خلافت بودند و علی علیه السلام با جمعی از بنی هاشم
مشغول بتجهیز رسول الله صلعم و بعد از فراغت از ان مهم در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی
مجتمع شده و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی در مسجد
بودند ابوبکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید
قوموا فبایعوا ابابکر فقد بایعه الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت
نمودند و علی علیه السلام بمنزل تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم در خدمت وی بودند پس
عمر با اسید بن حضین و سلمة بن سلامه و جماعتی بنزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت
کنید با ابوبکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامه شمشیر از دستش کشیده و عمر از و
گرفته بر زمین زد تا شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابوبکر حاضر شدند و عمر
گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر اینه شمشیر در شما کذاریم
پس بنو هاشم یکایک مبادرت ببیعت کردند تا کسی نماند مگر علی بن ابی طالب ع
فقالوا له بایع ابابکر فقال علی علیه السلم انا احق بهذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی شما
بحجت و شفقت و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان
گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیًا و میتًا و
انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان درین وقت
که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده و در مقام
شدت و فضاظت و اخذ بیعت بجبر و عنف بودند اگر محاجه بمنصوص میکرد هر اینه

چون متضمن بتخطئه جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت رسول و ترک نصوص لاجاله
این معنی در تغلیظ و تشدید ایشان می افزود و بالضروره انکار ان و عناد و لجاج میکنند
در ان لازم میشود پس مناسب بود با ایشان لجاج کردن با انچه ایشان با انصار
کرده بودند و این فی الحقیقه تسلی و تشفی بود مر انصار را که بخلافت ابوبکر بالطبع
راضی نبودند لیکن چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و منفعل شدند و عارف
فطن را از تامل درین منقول حقیقت حال بنهایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد درین که
اصحاب رسول صلعم چگونه ترک نص و مخالفت امر وی کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت
عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بود و در سیر و تواریخ و اخبار و روایات
خوضی نموده باشد و بس است در دفع این استبعاد انچه از عمر بظهور رسیده در منع
کتابت وصیت رسول در حالت مرض الموت چنانکه شمه ازان مذکور شد و ابن ابی الحدید
که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل
سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از اعاظم علمای اهل سنت که ایا ممکن
باشد و جایز تواند بود انچه رافضه مدعی اند از نص علی و روا باشد صحه و رفض و سماع
صحابه مرا ازو و اخفای ان بالکلیه و اقدام بخلافت ان استاد ازین سوال بی نهایت
اشفته شده انگاه گفت بلی و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابوبکر
و عمر و امثال ایشان همیشه در حیاة رسول صلعم با وی معارضه میکردند و احکام وی را
تغییر میدادند و قریب بسی قضیه یا سی و ازین مقوله ذکر نموده از جمله انکه روزی حضرت
رسول نعلین مبارک خود را به ابوهریره علی تردد نمی داد که در شهر مدینه





در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسیده
خشونت اغاز نهاد و نعلین ازو گرفته نزد حضرت رسول امد که میخواهی مسلمانان دست
از اعمال صالحه بر دارند و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر ان امر
نمود و از جمله انها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حالت مرض الموت را نقل کرده
و بالجمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند
و از پیش میرفت و عامه صحابه این حالت مشاهده میکنند چه میتوانسته بود که بعد از وفات
وی بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت
عمل نمایند و از جمله مصلحتها گفته اند این بود که خواطر اکثر اصحاب از علی علیه السلام گران بودند
و بالطبع بان جناب نفاری داشتند بنا بر انکه کم بود از صحابه کسی که علی علیه السلم
خونی وی نا باشد و پدر و برادر و اعمام و اخوال و قبیله وی در دست انحضرت مقتول
شده باشند و نیز تصلب انحضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه
وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هر کس که مداهنه و
مساهله درین امور مطبوع وی نباشد و حاجتی را که غرضی دیگر نبود لا اقل این غرض
موجب تهاون در اظهار حق و تغافل ازان میشد و نیز وصیت و نص موجب ان
بود که امامت و خلافت مخصوص بر جماعتی محصور و عده معدود باشد و این معنی
موافق طبع مردم نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد بین الناس
مانند سلطنت تا هر کسی و هر سلسله تواند متعلق شد و غلبه حب جاه و ریاست
در طباع جمیع طوایف ناس سیما قبایل عرب معلومست و عده در تجویز جمیع امور

مذکوره تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب
اهل سنت است و بنابرین چه استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص
نیز یکی از مخالفتهاست که از هر یک واقع میشده و هرگاه از عمر که افضل ناس باشد
بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات
رسول واقع تواند شد و هیچگونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس کردن مرتبه
او باشند بمراتب کثیره اخفای خبری چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن
بعد از وفات رسول بامیل و رغبت افاضل ناس باخفای آن و احتمال این که مبنی
بر اجتهادی و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال آنکه اهل سنت در
کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دالست بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر
و مذمت پیغمبر ایشانرا برآنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی
دادن پیغمبر بضلال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین
فی الحدیث الثامن والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از
رسول صلی الله علیه وآله که میگفت من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن
حوضیست که هرکه بر وی وارد شود از آن بیاشامد و هرکه از آن بیاشامد هرگز تشنه
نشود و بعد از من وارد خواهند شد بر من اقوامی که من ایشانرا شناسم و ایشان
مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی ایشانرا منع کنند از من پس من
گویم که ایشان از منند فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که
ایشان بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری



باد از من کسی را که تبدیل و تغییر کرده بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین
فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله
علیه وآله قال الا وانه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی
فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت
فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی
زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشانرا بگیرند و بجانب
اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب ایشان اصحاب منند پس قایلی گوید تو نمیدانی
که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی علیه السلام گفت یعنی آیه را که
در قرآن حکایت از عیسی کرده شده خوانم و مضمون آن آیه با آیات قبل آنست که چون
در روز قیامت خدای تعالی بعیسی علیه السلام گوید که آیا تو گفته بودی مر قوم خود را که ترا و مادر ترا
آله اخذ کنند و بخدائی پرستش نمایند عیسی گوید بار خدایا من چون گفته باشم
چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته با ایشان مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت
پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان
ایشان و چون توفی من کردی تو رقیب و ناظر ایشان بودی و تو بر همه چیزها
شاهدی اگر عذاب کنی ایشانرا هر آینه بندگان تواند کسی را الحکمی نتواند بود و اگر
عفو کنی از ایشان تو بس غالبی و دانا مصالح پس حضرت پیغمبر فرماید که من چون آیه
مذکوره را خوانم قایلی گوید که ایشان بعد از تو همیشه برگشته بعقب خود
از آن زمان که تو از ایشان مفارقت کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث

الحادی والثلثین بعد المایة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال النبی صلعم
قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم ورفعوا الی اختلجوا دونی فلا
قولن ای رب اصحابی اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند
شد بر من در کنار حوض مردمانی که صحبت من دریافته باشند تا انکه چون ببینم ایشان را
و خواهند که بالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد من پس من خواهم گفت بار خدایا
اینان اصحاب منند پس در جواب گفته شود که تو نمیدانی که ایشان چه کردند بعد از تو
نیز احادیث بسیار در کتب مذکور از ابی هریره و از عایشه و از اسماء بنت ابی بکر
و از سعید بن مسیب و از عبد الله بن مسعود و از حذیفة بن الیمان و غیرهم از هر یک
بطرق کثیره نقل کرده که مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست
و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث
ما احدثوا نتواند بود مگر انچه با علی ع و فاطمه صلوات الله علیهما و با سایر اهل البیت بی
واسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی
که حق سبحانه برای ایشان تعیین کرده و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر بان داده و با انکه
هرگاه رسول خبر ارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود د
صحاح احادیث خود نقل کنند و استبعاد نمایند از پنهان داشتن خبری چند که
شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار ان نکرده یا انکار
هم کرده چه استبعاد باید کرد و اما اینکه همه اصحاب کتمان کردند و هیچکس اظهار ان
نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از اصحاب که اعتنا بامری به دنیا نداشت و غرضی





در افشاش نمود و اظهار کرد و غایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد شد
و تکلیف بیعت علی علیه السلام کردند و علی امتناع نمود و با ایشان محاجه کرد بانچه تمام ان
مذکور شد وگفت یا معشر المهاجرین والانصار اتقوا
الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد من داره و قعر بیته الی
دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فو الله معاشر الجن ان
الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان القاری
لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا
تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و تفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر
کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود در باره من و سلطنت
محمد ص بیرون مبرید از سرای وی و بیخ خانه وی بسوی سراهای خود و بیخ خانهای
خود و دفع مکنید اهل وی سزاوار حق را از حق و مقامی که او راست در میان
مردم بدرستی که خدای تعالی حکم کرده و نبی او اعلام نموده و شما میدانید که ما اهل البیت
احق و اولائیم باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه فی دین الله و
مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید
که چنین کسی در میان امت نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه
دوری از حق می افزاید و فاسد میکنید علمای قدیم خود را به بدیهای جدید خود و
چون حضرت کلام مذکور ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه
گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو شنیده بودیم

دیده ایستیم که ترا رغبت بخلافت است هر آینه با تو بیعت میکردیم و دو کس درباره تو
مخالفت نمیورزیدند حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده بودم آیا میبایست
و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که من نمیترسیدم که کسی با اهل بیت منازعه
کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول روز غدیر حجت برای کسی گذاشته و
قایلی را راه سخنی تواند بود و پس بگواهی طلبید مردم را در قصه غدیر زید بن
ارقم روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند گواهی
دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان نمودم از آنست که حق تعالی بصر من
از من گرفت و نابینا شدم و در این وقت آوازها بلند کردند و گفتگو بسیار شد عمر
ترسید که مردم گوش بسخن علی ع کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت یا
ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل ترا بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم
که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم متفرق شدند و ابان بن تغلب
روایت کرده گفت پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام که
آیا هیچکس از اصحاب رسول الله بر فعل ابوبکر در نشستن او بجای رسول الله
انکار کرد و سخنی گفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین و انصار
شش از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی
و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن
التیهان و سهل و عثمان بنا حنیف و خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین و ابی
بن کعب و ابو ایوب انصاری چون ابوبکر بر منبر رفت با هم مشوره نمودند که روند

۱۱۱۹



و او را از منبر رسول فرود آرند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر رفته
بر حضرت آنحضرت اقدام برین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین
ترکت حقک الذی انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله یقول علی
مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابوبکر را از
منبر رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو مشوره نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود
والله که اگر شما این کار کنید علاج این است که انجه این کار بیرون نمیتوانید آمد
پس خبردارید که شمشیرهای کشیده بجانب من آمده باشد اگر شما این کار
کنید ایشان هر آینه بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و آن وقت بر
من لازم خواهد شد که ایشان را از جانب خود دفع کنم و پیغمبر گفته که امت من بعد از من
با تو مکر خواهند کرد و عهد مرا در باره تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزله
هارونی از موسی و امت بعد از من بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی
تابع هارون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمایی که من
در آن روز چکنم و چه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست
از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود لیکن بروید و ابوبکر
را خبردار گردانید و بیاد وی بیاورید تا حجت بر وی تمامتر شود پس ایشان بمسجد آمده
هر یک علیحده بسخن در آمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که جماعتی که
در وقت وفات رسول غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و آن
جماعت از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی صلی الله علیه و آله بودند و با هم بمسجد حاضر شده

اول خالد بن سعید برخواست وگفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه
در حالتی که خدای تحاویر را فتح داده بود و علی علیه السلام جماعتی از صنادید رجال و ذوی
شوکت ایشان را کشته بود وگفت یا معاشر المهاجرین والانصار انی موصیکم بوصیة
فاحفظوها ومودعکم امرا فاحفظوه الا ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی وخلیفتی فیکم
بهذا اوصانی ربی الا وانکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی وتوازروه وتنصروه اختلفتم فی
احکامکم واضطرب علیکم امر دینکم وولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری و
العالمون بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم
فی زمرتی واجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الاخرة اللهم ومن اساء خلافتی
فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء والارض چون خالد این سخن بگفت عمر
برخواست وگفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة ولا من یقتدی برایه خالد
گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد
داری والله که قریش میدانند که تو لئیم ترین قوی حسبا وادنی مناصبا واخسها
قدرا واخملهم ذکرا واقلهم غنی عن الله ورسوله وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال
لئیم فی العنصر ترا در قریش فخری نیست و نه در حروب نامی و ذکری وانک فی هذا الامر
بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله
رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک جزاء الظالمین پس عمر
آزرده شد وخالد نشست انگاه سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت کردید و
نکردید پس روی گفت یا ابابکر الی من تسند امرک اذا نزل بک مالا تعرفه والی من





تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی رسول الله واعلم
بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه وآله فی حیوته واوصیکم به عند وفاته پس شما
سخن پیغمبر را پس پشت انداختید و وصیت او را فراموش کردید و خلف وعده و نقض عهد او
نمودید و عقده را که او بسته بود گشودید چه او شما را تحت حکم و فرمان و در زیر رایت
اسامة بن زید بسته بود حذرا من مثل ما اتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترحتموه
من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر وقد اثقلک الوزر ونقلت الی قبرک وحملت
معک ما کسبت یداک پس اگر رو بحق برگردی و تلافی کرده باشی و توبه کنی از گناه عظیم
خود هر آینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود در روزی که تنها در حفرهٔ تنگ و تاریک خوابیده
باشی و اعوان و یاری دهنده گان ترا واگذاشته باشند وقد سمعت کما سمعنا
ورأیت کما رأینا و ترا منع نکرد دیده و شنیده تو ازین امری که متشبث بان شدی
که هیچ عذری ترا در تقلد ان نخواهد بود و دین مسلمانان و نیز از خلافت تو نصیبی
نخواهد بود فقد اعذر من انذر ولا تکن ممن ادبر واستکبر پس ابوذر برخواست و
سخنانی نزدیک باین بگفت و همچنین یکیک برخواستند و تبلیغ حجت میکردند
و مضمون همه نزدیک بهم است اگر از نقل همه انها خوض رود بطول میکشد و در
آخر همه ابو ایوب انصاری برخواست و پس از حمد و ثنا و صلوات بر رسول و آل
وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله عز وجل ان الذین یاکلون
اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا وقال تعالی انا
اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا هیچ یتیمی نزدیکتر از ایتام

رسول الله که دیروز صدشان وفات کرده و امروز شما غصب حق ایشان نمودید
این بگفت و گریه بر ابوایوب زور آورد و دیگر نتوانست سخن گفت و ابوبکر تشنه
و ملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی
ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را
گرفته فرود آورد و با هم بمنزل او رفتند و با جمله انکار صحابه مذکوره خلافت ابابکر
را احتجاج کردن با او نزد طایفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک نیست چون
سایر متواترات و لکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم **فصل چهارم از باب**
**سوم از مقاله سیوم** در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل
سنت بطرق ایشان منقول شده و تعدادی نبذی از کتب و مصنفات ایشان
که مشتمل بر نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلام و غرض از ذکر این نصوص با وجود
غنای از آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب
فطنت که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنکه علمای
اهل سنت مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند که خبری از این نصوص
نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند بان یاد کرده که
نصوصی که شیعه مدعی اند اثری در آن ما نکرد مبنی بر قساوت و عناد است و از آنجمله
احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زاذان بن
سلمان که گفت شنیدم از رسول صلعم که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی
قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلک النور جزئین





نخ انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی و در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر آنست و هی هذه فلما
فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب
عبد المطلب ففی النبوة و فی علی الخلافة و مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم
نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و بعد از آنکه آدم آفرید
آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی از اینها بود و در صلب
عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است نبوت و در علیست خلافت و از آنجمله ثعلبی
در تفسیر خود آورده که چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر صلعم بنی عبد المطلب را
که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد و روزی دیگر نیز طلبید و ضیافت
نمود و آنگاه دعوت شان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدای تعالی بسوی
شما و آورده ام بجهة شما چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا و آخرت و اگر اطاعت
من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد بود فاسلموا و اطیعوا تهتدوا
و آنگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند و برادر و وزیر من شود و ولی و وارث
من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی گفت انا تا
سه نوبت پیغمبر صلعم اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت شدند و علی
میگفت انا پس پیغمبر بعلی گفت انت یعنی تویی برادر و وزیر و ولی و وارث و
وصی و خلیفه من پس قوم برخواستند و با بوطالب میگفتند که برو و اطاعت پسر خود
کن که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود این معنی را به طریق

کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از آنجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان
گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان
گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان وصیی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز
موعدی علی بن ابی طالب و از آنجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آورده در تفسیر
آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته
بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده باشد
فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند در منزل علی بن ابی
طالب بود پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی
والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی قوله و هو بالافق الاعلی و از آنجمله ابن مغازلی در
کتاب مناقب آورده از ابوذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله من ناصب
علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از آنجمله
ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه که از اعیان اهل السنت است در کتاب مناقب آورده
باسناده الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله فقلنا من
احب اصحابک الیک محبوبترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و واقعه
روی دهد ما با او باشیم و متابعت او کنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از آنجمله
ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه و کانت الطف نسائه و اشدهن له
حبا گفت مولایی داشتم که تلقین من بود و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت
و او دشمن علی بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا و شتمه من با او گفتم ای پدر





ترا چه چیز بر سب علی و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه من با او
گفتم بدرستی که اگر نه آن می بود که تو مولی و مربی منی و نزد من بمنزله پدری هر آینه ترا
از سری و رازی که پیغمبر صلعم سپرده خبردار نمیکردم ولکن اجلس حتی احدثک عن
علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام درباره علی نقل کنم روزی که نوبت من
بود رسول صلعم بحجره من با علی ع دست بدست هم انگشتان در انگشتان یکدیگر شبکه
کرده و دست دیگر بر دوش هم گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون
رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان داخل شدند و
پیش هم نشسته با هم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان میشنیدم
و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار بنیمه
رسد پس من بدر حجره رفته گفتم السلام علیکم حضرت گفت داخل مشو و بمکان
که بودی بازگرد و من بازگشته انتظار کشیدم صبر کردم که ظهر قایم شد و
ایشان همان تناجی میکردند بار دیگر بدر حجره آمده گفتم السلام علیکم یا رسول
همان کلام سابق اعاده نموده برگشتم و لحظه دیگر مکث نموده با خود گفتم
زالت الشمس و الآن یخرج الی الصلوة فیذهب یومی و از در تا پیشین چندان
نجوی دراز نمود که هرگز روزی از آن درازتر ندیده ام پس رفتم و گفتم
السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو و من داخل شدم و علی دست خود بر
زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک او داشت و حضرت
نیز دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون

من داخل شدم علی روی خود بطرف دیگر کرده برخاست و بیرون رفت آنگاه حضرت
مرا بر دامن مبارک خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار آغاز کرده گفت
یا ام سلمة لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بامر هو کاین بعدی وامرنی ان اوصی
به علیا من بعدی و گفت با من جبرئیل و با من علی جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و
فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس
معذور دار مرا و ملامت من مکن که خدای تعالی برگزیده است از هر امتی پیغمبری
و برای هر پیغمبری وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی منست فی عترتی و اهل بیتی و
امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم که اینست آنچه من خود مشاهده کردم
از علی دیگر تو دانی ای پدر من خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس
از کرده خود پشیمان شده شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم
اغفر لی ما جهلت من امر علی به راستی که من بعد از این دوستم دوست علی را و
دشمنم دشمن علی را و از آنجمله احمد حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بن بریده
عن ابیه که رسول الله صم دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی عم و دیگری بسر
کرده گی خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر با هم ملاقات کنند امیر هر دو جند
علی باشد والا هر کدام بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر با هم ملاقات کرده
و متفق شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و در آن اثنا سبی
نمودیم و از جمله سبایا علی علیه السلم زنی از برای خود برگزید و خالد جمعی را به
مکتوبی نزد رسول صم نوشته آن را بمن داد و چون مکتوب را آوردم و بر آن

حضرت



حضرت خوانده شد دیدم که غضب بر روی حضرت ظاهر گشت من ترسیده گفتم
یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو مرا با مردی فرستادی و باطاعت او مرا
امر کردی و من تبلیغ رسالت او پیش نکردم فقال رسول الله لا تقع فی علی فانه منی
وانا منه و هو ولیکم بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند
طریق آورده و در یک طریق زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول الله استغفر لی
فقال النبی صم حتی یاتی علی پس چون علی آمد بریده درخواست که بجهت وی استغفار
نماید پیغمبر بعلی گفت ان تستغفر له استغفر له پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند
و زیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده و هی ان بریده امتنع من مبایعة
ابی بکر بعد وفات النبی صم و تبع علیا لاجل ما کان سمعه من لفظ النبی صلی الله علیه و آله بالولایة
بعده و از آنجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود
که گفت قال رسول الله انا دعوة ابراهیم پس ما گفتیم یا رسول الله تو چگونه دعوت
ابراهیمی گفت خدای تعالی با براهیم وحی کرد که انی جاعلک للناس اماما ابراهیم را فرحی
حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ایمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابراهیم من
عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بآن نکنم ابراهیم گفت یا رب کدام عهد است که تو
وفا بآن نخواهی کرد حق سبحانه فرمود هر که ظالم باشد از ذریت تو عطای عهد نکنم
ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریت من کیست حق تعالی فرمود هر که سجده بت
بت کند ابراهیم گفت واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من
الناس پس رسول فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی ع

هریک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا واز انجمله ثعلبی در
تفسیر ایه انما انت منذر ولکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده که گفت چون این
آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت وگفت انا المنذر وبدست
دیگر اشاره بدوش علی کرد وگفت وانت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون من
بعدی واز انجمله حافظ محمد بن مومن الشیرازی که از علمای مفسرین اهل سنت است
روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول ص از تفسیر قوله تعالی وربک
یخلق من یشاء ویختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه از طین آفریده آدم را
کیف شاء ومراد اهل بیت مرا اختیار کرد وبرگزید بر جمیع خلق وگردانید مرا
نبی وعلی را وصی وما بجمله احادیث وروایات در طرق اهل سنت بسیار است
همه صریح در خلافت وامامت ووصیت علی ع که این کتاب تاب نقل وزان ندارد
وصاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتاب بزرگی از تصانیف احمد حنبل در مناقب
اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابی طالب بالخلافة
علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم وگفته که در خزانه
مشهد امیر المومنین این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها فلیطلبها
من خزانته ونیز گفته که در کتاب استیعاب ابو عمر النمری نصوص صریحه در خلافت
علی ایراد شده وکذا فی کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره شاهده تواترا
وتعریج بفضایل علی بن ابی طالب ع وتحقیق النص علیه وگفته که کتاب مناقب در سه
مجلد نزد من ... موجود است وهی یتضمن نصوص صریحه علی علی بن ابی طالب ع

وهمچنین



وهمچنین در کتاب ابن مومن الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنا عشر که در میان
اهل سنت معتبر است وهمچنین کتاب فایق اسعد بن عبد الله هر الاصفهانی فانه تضمن
نصوصا صریحة علی علی بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب ونیز منصوص بودن علی علیه السلام
بامامت وخلافت ومظلومیت آنحضرت از مرتبه ومنزله مستحقه خود در شهرت وشیوع
بمرتبه بوده که علی رؤس الاشهاد در صدر سالف وسایر ازمنه سالفه ظاهره ومعلنه
بیان میکرده اند وی دانسته ومناشده می بوده ودر شهرت بمرتبه بوده که نتوان نزد دشمنان
مکابره بیان میکرده اند در کتاب ابوبکر بن مردویه مروی شده باسناد الی داود بن
ابی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم که کذب وتخلیط در وبارز
قلت بلی گفت بیمار شد ابوذر غفاری رضی الله عنه ووصیت کرد بسوی علی ع کسی باو
گفت اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابوذر گفت والله حقا انه الربیع
الذی یسکن الیه ولو قد فارقکم لقد انکرتم الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا که آن
حضرت منزلیست که سکون وقرار نتوان یافت مگر در وو اگر او از میان شما برود
بتحقیق که شما منکر خواهید شد ودشمن خواهید داشت مردم را ورو زمین را
راوی گوید پس من گفتم یا اباذر ما میدانیم که هرکه از صحابه محبوبتر بود نزد رسول الله
محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوبتر نزد
نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابی طالب ع یعنی محبوبترین
اصحاب نزد رسول ص این شیخ ستم رسیده بقهر وغلبه حق از دست او گرفته ومراد ش
علی بن ابی طالب ع بود واز آنجمله ابن عبد ربه از علماء اهل سنت در کتاب عقد از

اخبار و اقتدات علی معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه نزد
معاویه میکردند و بدیدن او می آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معاویه گفت
باو میدانی که چرا طلب تو فرستادم و ترا نزد خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم
الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سوال کنم که سبب چیست که تو علی را
دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت مرا معاف دار ازین سوال معاویه
گفت معاف نمیدارم و البته می باید گفت پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل
علی ع و عد فضایل بسیار نمود و از جمله آنها گفت من علی را بنا برین دوست میدارم
که رسول صلی الله علیه ولایت او کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و
دشمن میدارم ترا علی سفک الدماء و جورک فی القضاء و حکمک بالهوی و ازین جمله
در حدیث وفاده ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن مدح کرده علی بن ابی
طالب را نزد معاویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو بیت است قد
کنت بعد محمد خلفا لنا اوصی الیک بنا فکنت وفیا والیوم لا خلف نؤمل بعده
هیهات نأمل بعده انسیا یعنی بودی تو خلفی از محمد صلعم برای ما که وصیت کرده بود
ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن و امروز بعد از و هیچ خلفی نیست که امیدوار
باو باشیم و هیهات که بعد از و هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر ازین نیز حکایات
نقل کرده و ابوالفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی
روزی نشسته بود و عطاها و صلات بقریش میکرد و سید حمیری که یکی از بلغای
شعرای عرب است رقعه محتوی بر سه بیت بحاجب داد که بمهدی رساند و در ان رقعه

صحبت



صحبت کرده بود مهدی را بابیاتی که مضمونش اینست که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی
را یعنی قبیله ابوبکر و عمر را که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر
نعمت پیغمبر صلعم نکردند و منع میراث وی از دختر وی نمودند و مخالفت وصیت
وی کرده تقدم بر وصی و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند و چون
مهدی رقعه را خوانده بوزیر خود داد و فرمود که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی
از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای زمان خود را از اهل سنت
و جماعت را جمع نموده با ایشان منبسط شده و شوق داد و انصاف در میان نهاد و با
ایشان مناظره نمود در باب نص علی بن ابی طالب علیه السلم بامامت و خلافت و
دلایل کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی و اعتراف نمودند و انصاف
دادند جمیع نفر از علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی بن ابی طالب منصوص است
بامامت و خلافت و این قبیل بود از حکایات بیکالکان و اما مناظرات آل ابی
طالب و علمای شیعتهم فی مجالس الملوک و الوزراء و مقالاتهم فی النص من
نبیهم علی علی ابن ابی طالب بالخلافة فهو اجل لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله
و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره درین فصل آنست که اگر
کسی بجز منقولات در کتب مخالفین و صحاح و اخبار و احادیث ایشان
نظر کند کافیست در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل متواتر که
ثابتست میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار تواتر نصوص
مذکوره نمایند انکار اخبار احاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمیتوانند

شود و ان اخبار اگرچه هر یک منقول بطریق احاد باشد لیکن مجموع لامحاله متواترست
بالمعنی و مضمون جمله که مخصوصیت علی بن ابی طالب عم معلوم بطریق قطع سیما با ضم
سایر قراین و امور و حکایات منقوله بطرق ایشان پس انکار ایشان نصوص
مذکوره را نتواند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلص عباده
من اللجاج والعناد بفضله و کرمه **فصل چهارم از باب سیوم از**
**مقاله سیوم** در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام
مراد از نص خفی انست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و
ان بغایت بسیارست اما از قران فمنها قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین
آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون جمیع امت متفق اند که این
آیه کریمه در شان علی بن ابی طالب نازل شده و هیچکس را شبهه درین نیست ابن
بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در
در شان من نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود و نشد و از ابی عبدالله
جعفر بن محمد الصادق عم نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد
رسول مجتمع شده گفتند ما با این آیه چکنیم اگر انکار کنیم کافر شویم باین آیه پس کافر
بهمه قران باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر اینه ذل و خواری باشد
که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر
نمایند و اطاعت علی نکنند در هر چه ایشانرا امر نماید پس در شان ایشان
این آیه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی و اکثرهم الکافرون

بولایة



بولایة علی و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز
نقل کرده و جمهور مفسرین متفق اند که آیه مذکوره در شان علی نازل شده و در اکثر کتب
علمای اهل سنت مذکورست و بلا شبهه بحد تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مطلوب انست
که انما کلمه حصرست و معنی آیه اینست که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مومنانی که نماز کنند
و در حالت رکوع صدقه دهند پس هر گاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور
باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین
اگرچه صیغه جمعست لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع
نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون آیه این باشد که علی متصرف در امور شماست چنانکه
خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بوجه استحقاق و در شرح
مقاصد ازین استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب
و ناصر مناسب آیه سابقست و هو قوله تعالی لا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء بعضهم
اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و نصاری کرده و ان نیست مگر بمعنی نصرت
و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعد و هو قوله تعالی و من یتول الله و رسوله والذین
امنوا فان حزب الله هم الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرتست و غیر این نتواند
بود و پوشیده نماند که این جواب بغایت عجیب است چه آیه منزله در شان علی عم
آیه انما ولیکم الله است نه آیه پیش و نه پس تا مناسب میان ایات چه ضرورست و نیز
جواب گفته باحتمال اینکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر
باشد برای مومنین که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود بی رکوع

نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده
نیست و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش آنست که حق تعالی
امر کرده ببودن با صادقین و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق
کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و علم صدق در جمیع اقوال
ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت و معلوم نیست پس
مراد از صادقین غیر علی نتواند بود پس مراد علی باشد والا لازم آید عدم تحقق
با صدق صادقین و لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و ان لا محاله ممتنع است
و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش آنست
که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیحست عقلا پس
بمقتضای آیه کریمه واجبست وجود معصوم در میان امت والا لازم آید امر
باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر علی باتفاق منتفی است پس مراد از
اولی الامر نباشد مگر علی ع و اما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است
که متواتر است در میان جمیع فرق از امت محمدیه اول حدیث غدیر و آن حدیث
بطرق مخالف و موافق افزون از صد اصحاب منقول شده و حدیث غدیر نزد
شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنابر آنکه منقول در طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت
و امامت و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده
و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی گفته اند بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و
پنج طریق و در مسند احمد حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب ابن عقده ابن

عبدربه



عبدربه بطرق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابو داود سجستانی و در
صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح است و در کتاب مناقب ابن
مغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح
عن رسول الله و قد روی حدیث غدیر خم مایه نفس منهم العشره و هو حدیث ثابت
و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم
غدیر قلیلی است از کثیر و دوات قلیل بر کثیر چون دلالت جوهره است بر آنچه خبر جوهر
فرقه درین باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده که لا یمکن حصرها
و عدها و مروی شد که روز غدیر برای علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد است
و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهد است و این اشاره بانست که صحابه
در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور چنین جمع کثیر و در چنین محفل عظیم
بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن
از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع باشد یا شعبه ای عظیم حرمانه
بود اعاذنا الله منه و لا محاله قطع در صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود
بلاد نائیه و وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه
هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین
اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد ایراد کرده قادح صحت نقل دیگران
نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد توانند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم
مخالفت با آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف یکی از علمای شیعه است مذکور است

کما اشر نا الیه و نشان داده که از صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث
یوم الغدیر واقع است و قصه مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفات که
پیغمبر چون عود از حجة الوداع نمود بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی
ان الرجل یضع رداءه تحت قدمیه شده بود و اکثر مسلمانان در ان سفر همراه بودند
حضرت فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و امر فرمود تا از جهازهای شتر منبری
ساخته بر بالای ان بر آمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین
کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من
اولی بشما و متصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله
پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست خداوندا دو
دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده
علی را و فرو گذار فرو گذارنده علی را بیان دلالتش بر مطلوب انست که لفظ مولی
بده معنی آمده مُعتِق و مُعتَق و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک ارق و ابن عم
و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر انکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی و مأویکم
النار هی مولاکم ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن قتیبه که از
اعاظم علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث و در اشعار بلغای عرب مانند لبید
و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بجهتی که انکار نتوان کرد و مراد درین
حدیث معنی اخیر است اعنی اولی به چند وجه اول صدر این حدیث اعنی قوله علیه السلام الست

اولی



اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه بر انچه بر هر که ادنی وقوفی
باسالیب کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی
نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما
سته سابقه بنابر عدم مناسبت و اما معنی سابع بنابر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما
ثامن بنابر عدم تخصیص علی بقوله تعالی والمومنین والمومنات بعضهم اولیاء بعض و این
معنی عامست مر علی و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردم در روی بیابان
گرم و در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهة استماع این حدیث که مضمونش
ثابت بمقتضی آیه کریمه برای جمیع مردمان وجهی نتوانه داشت و معنی تاسع
نیز چون معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته
معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در
هر معنی دیگر که اطلاق شده بنابران شده که معنی اولیت در و موجودست چه
ابن عم اولی است بامور ابن عم از اجانب و جار اولی بلاسقت و شفعه از اباعد
و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتِق اولی است
بخدمت و نصرت مُعتِق و معتَق اولی است بمیراث معتَق و مالک ارق اولی است
بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولی است بانکس و ضامن جریره
اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود معتَق از او و سید مطاع اولی است
بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر درین مقام مناسب نبود چون معنی اولی
نیز محتملست عدول از ان متعین میشد بنابر انکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است

از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول بیان شده فکیف که معنی دیگر ثابت
و از اوضح دلایل برین که مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اتحاد
فهم نکرده اند از لفظ مولی مگر امامت و خلافت و حریت و فضیلت علی را بر سایر
صحابه انست که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه
و ایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله
اتاذن لی ان اقول ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی ایا اذن میدهی که بیتی چند
درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا
شهادة رسول الله پس شروع بخواندن ابیات کرد و از جمله ابیات این بیت است
فقال له قم یا علی فاننی رضیتک من بعدی اماما و هادیا یعنی پیغمبر با علی گفت من
رضا دادم که تو امام و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر او در نزول آیه سال سائل
بعذاب واقع نقل کرده اند و در باب تواتر ایراد نموده و بغایت مشهور است
که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده
آمد نزد رسول الله و داخل شد نزد رسول در وقتی که مجلس وی مملو از صحابه بود و گفت
یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز و صیام
امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین راضی نشدی تا اینکه بازوی پسر عم خود گرفته بر ما
تفضیل دادی ایا از پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا
کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر فهو راست گوید تو بر ما سنگ بباران
هنوز بر راحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمده هلاک شد و بعد از آن آیه





مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین
میشود که هر که من اولی با و بودم علی اولی با وست و ظاهر است که نبی اولیست بجمیع
پس علی اولی باشد بجمیع است و مراد از امامت نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین
پس حدیث مذکور نص باشد بامامت علی بن ابی طالب ع و این دلیل باین تقریر که گفتیم
بنهایت واضح است بحمد الله تعالی و شارح مقاصد در جواب این دلیل زیاده بر آنچه
اشاره بان کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین
گفته اکثر ناقلین این خبر نقل کرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر
بودن ولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر موخرش اعنی قوله اللهم وال من والاه
مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد همین احتمال کافیست در دفع
استدلال و عموم این معنی در جمیع مومنان منافی این نیست بجواز ان یکون
الغرض التنصیص علی موالاته و نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات
یعنی با وجود عموم نصرت و موالات در جمیع مومنان که مقتضای آیه کریمه میتواند
بود که غرض تنصیص بموالاة علی باشد تا باد اکسی تخصیص دهد موالاة عام که مقتضای
آیه کریمه است بغیر علی و نیز تا اقوی دلالة باشد و اولی بافادة الشرف
حیث قرن بموالاة النبی ص و بتقدیر صحت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت
نبی باشد اگر چه مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود
و اگر مسلم باشد ثبوت امامت مجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند در مال و
لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و جواب این ممنوع رکیکه بارده از تقریر دلیل

ظاهر است و بجهة زیادتی استظهار اشاره بان کنیم و گوییم ثابت شد بیان واضح
که نقل این خبر بالغ بحد تواتر بلکه متجاوز از ان بطرق مخالفین شما فضلا عما اذا
انضم الیها النقل المتواتر الثابت عنّا و بعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت
خبر اگر چه بغایت کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین اگر چه از ثقات باشند
ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه و شبهه سخیفه
ایشان تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل را حیرت
عظیم افتد از صدور تمام قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد
با وجود اشتمال ان همه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بران حدیث و
بعضی از علمای ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر
از جمله ابن عقده که از اعاظم و ثقات علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف
کرده مسمی بکتاب الولایه و دران کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر
را ایراد نموده و ذکر اسمای رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه
مثل ابو بکر و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک
و عباس بن عبد المطلب و ابو ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان و
عدد اسامی رواه از صحابه که دران کتاب ایراد کرده افزون از صد در کتاب
طرایف نقل نموده و گفته که ان کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی
کثیر از ثقات علمای معتبرین و اما انچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر و
محب گفته بنا بر مناسبت با آخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه تواند

کرد



کرد با مناسبت صدر حدیث و فا تفریع و دلالت اسلوب چنانکه اشاره بان کردیم
اما احتمال این که شاید غرض تخصیص بموالاة علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد ایا بلکه ام تفاوت
توهم این توان کرد که موالاتی که ثابت است هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد مومنی را
با علی ع انحضرت و ساقط از درجه اول و اضعف مومنین باشد تا ان توهم محتاج
باشد برفع نمودن بچنان اهتمامی عظیم که شمه از ان بیان کرده شد و هیچ ممکن ان
بصیر را شایان هذه المقال الا من العصبیه والجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقوع و اما
احتمال این که شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنت موالاة او با
موالات نبی ص بدون اراده امامت با وجود انکه بعید مطلوبست چه مقارن کردن
نبی ص موالاة علی را با موالاة خود و بمنزله ان گردانیدن بر سبیل جزاف نتواند
بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد
بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع امت و همین مزیت موجب امامتست بالاتفاق
عقلا لیکن خلاف ظاهرست از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه
و بسیاری از علمای مخالفین قایلند بصحت ان که ایه یا ایها الرسول بلغ ما انزل
الیک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم
الکافرین در باره عقد ولایت علی ع نازل شده و قضیه یوم الغدیر بنا بر نزول
این آیه کریمه بوده و بیانش انست که رسول ص مامور شد از نزد خدای تعالی بتبلیغ
ولایت و امامت علی ع بسوی ان امت و ان حضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت
و ثقل این معنی بر اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ از پیغمبر مینمود تا در روز غدیر بر سبیل

عتاب آیه مذکوره نازل شده مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو
فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود
و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای
تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و در حدیث که الف و لام القوم الکافرین
برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که گران داشته اند امامت و ولایت علی را
کما لایخفی علی الفطن الذکی پس با وجود این همه مبالغه و اهتمام و نزول آیه وعید در
عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین
و حفظ شریعت منوط بآنست و دلیل برین که آیه مذکوره در شان علی علیه السلام
نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره
قال قال ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل
علی ع و فی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت
کرده از ابن عباس که آیه مذکوره در شان علی نازل شده گرفت رسول صلی الله
دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من
عاداه و نیز امام فخر در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة
فی فضل علی بن ابی طالب و لما نزلت هذه الآیة اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی
مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئاً لک یا ابن ابی
طالب اصبحت مولای و مولای کل مومن و مومنة و از اوضح براهین بر آنکه قضیه
غدیر موجب امامتست نزول الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیه مذکوره

چه اگر



چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا و بدین اسلام در آن روز
وجهی نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه محقق و ثابت است
و علمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در
تاریخ بغداد و غیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر
من ذی الحجه کتب له صیام ستین شهراً و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلی الله علیه و آله
بید علی بن ابی طالب علیه السلام فقال الست اولی بالمومنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله
قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت
مولی و مولی کل مومنین و مومنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم
نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در جلد سیوم روایت کرده از
طاوس بن شهاب که یهودی بعمر گفتند که اگر این یعنی آیه اکملت لکم دینکم بر ما نازل
میشد هر آینه ما روزی که این آیه در آن روز نازل شده بود عید اخذ
میکردیم و اما آنکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت بر امامت
فی الحال کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جوابش آنست که مقصود از این
خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابی طالب و چون نص ثابت و مسلم باشد
نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت فی الجمله
امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق
و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقاتست و چون بقیه زمان
حیوة رسول باستثنای عقلی بیرون رفت و باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم

حدیث دویم از سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلت است و هو قوله صلی الله
علیه وآله لعلی علیه السلم انت منی بمنزلت هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر
این حدیث نیز بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا
شئ ظاهر مستغنی لشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل لخبر یوم الغدیر
و وثق القول فی صحة خبر یوم الغدیر وصحة التواتر فیه فی جمیع الامة المحمدیة و حال اکر این
حدیث از رسول ص در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر غرضه دریافته بحیث لا
تحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا متعلنا مکشوفا والنبی صم خاطبه بذلک فی مقام بعد
مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت در مسند خود نقل کرده از سعد بن
ابی وقاص که انه قال ان رسول الله حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا علیه السلم
علی المدینة فقال علی ع ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما ترضی
ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی [illegible] الا انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق
دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از [illegible] سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله
بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد
بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده
وکذلک مسلم در صحیح خود هر کدام بطریق [illegible] ده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی
تفسیره والنطنزی فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه الخطیب
فی التاریخ والعکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب من
اکثر من عشرة طرق و رواه التنوخی عن امیر المومنین علیه السلم و سعد ابن





ابی وقاص و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس و جابر بن ارقم و ابی رافع
مولی رسول الله صم و عبد الله بن ابی اوفی و انس بن مالک بن الحرث والبراء بن
عازب و زید و ابی ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب و معویه بن ابی صفوان
وام سلمه و اسماء بنت عمیس و سعید بن المسیب و محمد بن علی بن الحسین و حبیب
بن ابی ثابت و شرحبیل بن سعد و غیرهم کلهم عن النبی صم و شرح الروایات باسانیدها
وطرقها و رواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق
و رواه فی الجمع بین الصحاح الست و فی صحیح ابی داود و صحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود
بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر خبر منزله نیز که علمای اهل سنت کرده بمنزله منع
تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست و اما بیان دلالتش بر مطلوب است
که منزله مضاف بهارون عامست و شامل جمیع منازل و مراتبی که مر هرون را
ثابت بوده نظر بوسی ع به دلیل صحت استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزله عام نبود
استثنای متصل صحیح نبود و حال آنکه صحیح است بشهاده عرف چه اگر کسی بکسی گوید
انت منی بمنزلة فلان من فلان الا المنزلة الکذائیة هیچکس شک نکند در صحت این استثنا
و بیان تقریر که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث
یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی یعنی استثنای متصل نیست که افاده اخراج منزله نبوت
کند و منزلة الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و صیغه استثنای منقطع و مستثنی
باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه

که منزله باشد وجه دفع آنست که شک نیست که اگر یکای الا انه نبی بعدی الا النبوة میگفت
هراینه کلام صحیح و استثنای متصل میبود و اگر منزله عام نباشد لازم آید که زحین باشد
و نیز شک نیست که مراد ازین کلام استثنای مرتبه نبوتست والا کلام خالی از فایده
بودی پس واجب است که منزله عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هرون از
موسی آنست که متصرف در امور موسی بود بنابر آنکه خلیفه موسی بود و شریک امر وی
در حیوة موسی علیه السلم پس اگر باقی ماندی بعد از موسی همان متصرف در امور موسی
بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت والا عزل هرون لازم آمدی
بموت موسی و انعزال نبی جایز نیست که موجب اهانتست پس این منزله نیز اعنی
تصرف در امور مطلقا ثابت باشد برای علی نیز نظر به پیغمبر و چون تصرف در امور
نبوت بر سبیل استقلال که مرتبه نبوتست در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت
پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامتست ثابت باشد وهو المطلوب
و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین
بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی چه انعزال از
خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست که منزله
هرون تصرف در امور بود یعنی اثم اعنی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت
و این منزله بهمین معنی اثم باید که ثابت باشد برای علی نیز و هرون اگر بعد از موسی
میبود بتقدیری که از خلافت منعزل میشد باستقلال تصرف در امر نبوت

بلکه



میکرد و انعزالش از منزله خود یعنی اثم لازم نمی آمد و در شان علی چون نبوت
ممتنعست پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هرون یعنی اثم برای علی ثابت نتواند
بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکورست فصل ششم از باب سیوم
از مقاله سیوم در ذکر شمه ای از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها
ذات مقدس علی بن ابی طالب علیه السلام تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از
رسول الله از جمیع ناس و دلالت کند برین که ذات مطهر او نفس بود حتی بکار اصلا بی
نصوص باما‌مت و خلافت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلاً و نقلاً و
عرفاً و عادةً بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان والصبیان بدان ای
برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب از جمیع امت محمد صلعم امریست
بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از
یکی از علمای زمان رحمه الله شنیده ام که از یکی از افاضل سادات و علمای فارس نقل
کرد که به نزدش رفتم پرسیده که در ثبوت نبوت پیغمبر یا محمد بن عبد الله صلی الله
علیه و آله بکدام دلیل خاطر جمع نموده ای گفتم بهمین دلایل که در کتب متکلمین مذکورست
تسمیه نمود گفتم که ظاهر میشود که سیده به نبی دیگر اثم از اولاد مشهوره اعتقاد
کرده باشند فرمود با من بتصدیق علی بن ابی طالب خاطر جمع نموده ام و پوشیده
نیست متانت و نجابت این کلام چه الحق رآثار و فضل و کمال که از علی علیه السلام
با سیده از پیغمبر صلعم بما نرسیده مگر بواسطه علی بن ابی طالب و اولاد طاهرین او
پس هرکه اثری از آثار را و علی بن ابی طالب باشد نتواند بود مگر افضل الانبیا و

بسید الخلقین المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آن سرور نتوانند
کرد مگر زبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت
جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف
حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن افضلیت
بمعنی اکثریت ثواب مخصوص بابوبکر است و گاه باشد که گویند کان افضلیة ابی بکر بشیء وقر
فی صدره و ما اوان تعرض کنیم بعضی از فضایل آنحضرت که مسلمست منهم و بعد از آن
نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل آنحضرت که در
صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفا ممتنعست
حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشانرا اینقدر احادیث نیست
که در باب فضایل علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده
در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون درین باب
نقل اکثر آنها و احادیث مختصه بانحضرت بر ایشان نتوانسته شد همان از منقولات
و مسلمات ایشان ذکر باید کرد و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای
اهل سنت دورتر از عناد و عصبیت ایشانرا یافتیم که از فضایل آنحضرت با
آنکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان رسیده
روایت کرده و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیثست و قریبتر
بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شامت ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف
نتوانستند نمود و پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و





و اجوبه ایشانرا ایراد نماییم تا از شائبه ریب بری تر باشد بجهة تبرک ابتدا بحدیثی
چند که از طرق اهل سنت بوده کنیم روی حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی
الخوارزمی و هو من اعیان علماء الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله لو ان الغیاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس
کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریا مداد
گردند و همه جنیان حساب کننده و همه آدمیان نویسنده باشند هرآینه حصر فضایل
علی بن ابی طالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که
یکی از ائمه اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب
رسول الله ما جاء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بار نرسیده برای هیچ یک از
صحابه پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی علیه السلم و روی [illegible] فقی
ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابوب الانصاری که وقتی
بیمار شد رسول صلعم و فاطمه صلوات الله علیها بدیدن او رفت در وقتی که رسول ص
نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بآن حال
دید گریه اش در گرفت و دموعش روان شد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض
اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله
الی فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک اعظمهم حلما و اقدمهم
سلما و اعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه و استبشرت بحدیث یعنی ای فاطمه بدرستی
که خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و برگزید از آن پدرت را و پیغمبر کرد و پس نظری کرد دوم

بار ور گزیده شوهر تو و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و او را وصی خود گردانیدم
ایا نمیدانی که کرامت تست که خدای تعالی تزویج کرد ترا با عظیم‌ترین امت در علم و سابقترین
همه در اسلام و علما داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر
گردید و مضمون تتمه حدیث انست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت منقبت است نورانی
یکی ایمان بخدا دوم ایمان برسول سیوم ایمان تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن
و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن بکتاب الله تعالی فاطمه
ما اهل بیتیم که حق تعالی با ما هفت چیز کرامت کرده که بهیچکس از اولین و اخرین نکرده
نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر
الشهداء و هو حمزه عمک و از ماست انکه باد و بال در بهشت پرواز میکند
بهر جا که خواهد و هو جعفر ابن عمک و منا سبطا هذه الامه و ما درین مقام از احادیث
بهمین اکتفا کنیم چه استیفا کجی این مقام معقود نیست و بسبب مستوجب فطن را
این حدیث ام سلمه که در فصل چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان
رویم صاحب مواقف آورده که شیعه را در اثبات افضلیت علی علیه السلم
دو مسلک است مسلک اول در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی بسبیل الاجمال و ان
چند وجهست **وجه اول** آیه مباهله بیان شنیدنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت
بیائید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان
شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت
خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی

با حضرت



با حضرت در ان مباهله داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است
که علی نفس نبی نیست پس او مساوی است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات
نبی چون نبوت بیرون رود بنا بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات
را شامل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل باشد
از امت چه نبی لا محاله افضل بود از امت **وجه دوم** خبر طیر و ان حکایت
که مرغ کباب بهدیه نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی
تو که با من شریک شود در تناول این طیر پس علی علیه السلام آمد و با حضرت در اکل طیر
شریک شد و موافقت نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از خدای
تعالی یعنی کثرت ثواب و تعظیم که معنی فضیلت است. **وجه سیوم** قوله
علیه السلم اخی و وزیری و خیر من اترک بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب
یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین من
گزارد و وعده های مرا بوفا رساند علی بن ابی طالب است و این تصریحست بافضلیت
**وجه چهارم** پیغمبر خبر داد درباره ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب
که یقتله خیر الخلق و علی علیه السلام در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریحست بافضلیت
**وجه پنجم** قوله علیه السلام لفاطمه اما ترضین ان زوجتک من خیر امتی
**وجه ششم** قوله علیه السلم خیر من اترک بعدی علی **وجه هفتم** نقلست از
عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی پس گفت هذا سید العرب
پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا

سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد
و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد **وجه هشتم** قوله علیه السلام لفاطمه
ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع ثانیة فاختار
بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیلست بر افضلیت
بعد از پیغمبر **وجه نهم** مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر دو کس از اصحاب
عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة نمود که شک نیست و دلالتش بر افضلیت علی
**وجه یازدهم** در روز خیبر نخست ابوبکر را فرستاد و منهزم برگشت
پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت نبوت مهموم شد فرمود لاعطین
الرایة الیوم رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار و هر یک
از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم با او دهند حضرت ملتفت بکس نشد
و گفت این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبید و آب دهن
مبارک بچشم وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان
دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام
شیخین صریحست که صفات مذکوره شیخین را بلکه مر دیگری را حاصل نیست
**وجه دوازدهم** قوله تعالی فی حق النبی علیه السلام فان الله هو مولاه و جبرئیل
و صالح المؤمنین یعنی مددکار است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح مؤمنان
و المفسرون قالوا المراد من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب و دلالتش
بر افضلیت ظاهرست چه مخصوص ساختن خدای تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر

که افضل



که افضل طاعاتست و مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریحست
در افضلیت **وجه سیزدهم** قوله صلی الله علیه و آله من اراد ان ینظر الی
آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و الی عیسی
فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب و این حدیث دلالت کند بر مساوات علی با
انبیاء عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و صفات کمالست
و ظاهرست افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل **وجه چهاردهم**
شک نیست بودن علی از ذوی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او نه
چنین است و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که
نه چنین باشد **وجه پانزدهم** علی علیه السلام هاشمیست بخلاف یاران
دیگر و هاشمی افضل است از غیر هاشمی لقوله صلی الله علیه و آله ان الله اصطفی من
ولد اسمعیل قریش و اصطفی من قریش هاشما **وجه شانزدهم** قوله صلی الله
علیه و آله من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی در شان پیغمبر یعنیه انه کان
محمد و مالک الکل و صاحب الامر فیهم فعلی علیه السلام ایضا کذلک و اذا کان کذلک کان
افضل و الذی یدل علی ان یعنیه المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلی الله علیه و آله لما
ذکر هذه الکلام قال العمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولای کل مؤمن و مؤمنة
الی یوم القیمه **وجه هفدهم** قوله صلی الله علیه و آله انت منی بمنزلة
هرون من موسی و شک نیست که هرون افضل از امت موسی بود پس علی نیز
افضل از امت محمد ص باشد **وجه هجدهم** روی ابن مسعود ان النبی

صلی الله علیه وآله قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر **وجه نوزدهم** ان علیا
لم یکفر بالله طرفة عین وابوبکر ویارانش کافر بودند و مسلمان شدند و شک نیست
مومن و ابی اتقی است من کان کافرا ثم صار مومنا و الاتقی افضل لقوله تعالی
ان اکرمکم عند الله اتقیکم **وجه بیستم** انه علیه السلام کان اکثر جهاداً
من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهاداً فامر ظاهر و اما ان من
کان اکثر جهاداً فهو افضل فلقوله تعالی وفضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً
عظیماً وقوله علی القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد العدو لا جهاد النفس
**وجه بیست یکم** ایمان علی قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل آنکه علی علیه السلام بر
بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابوبکر و
اسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک
ظاهر فیما بین الصحابه و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین
واسلم علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان علی اقرب بعقل لانه کان ابن عمه وفی
داره و مختص به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب و انسان چگونه چنین
مهمی را اول بر بیگانه اظهار کند لا سیما و الله تعالی میفرماید وانذر عشیرتک الاقربین
اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا آنکه توقفی و تاخیری در
قبول اسلام کرد مگر ابوبکر که اسلام توقف نکرد و تا عرض کردم قبول نمود و با
وجود این حال تقدم اسلام ابوبکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت
مگر از تقصیر پیغمبر در عرض و آن ممتنعست و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت

قبول



قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام کودک خلافست و بتقدیر صحت فلا شک
ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون
بالغاً و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان مشهورا ولا مقبول
القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة وشوکة
فی الاسلام بخلاف ابوبکر که شیخی بود محترم و از بزرگان و باسلام او قوتی و
شوکتی در اسلام حاصل شد جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با اخبار در سبق
ایمان علی گفتیم نتواند کرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف
بیش نیست و نیز تاخیر عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک
بودن علی در وقت اسلام مجزوم به نیست و لازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت
پنج یا شصت و شش بود و مدت نبوت بیست و سه و مدت مکث علی بعد از نبی قریب سی
و مجموع پنجاه و چون پنجاه از شصت و شش یا پنج کم کنی دوازده یا سیزده ماند
و بلوغ در این سن لا محاله ممکن و چون ممکن باشد واجبست حکم بوقوعش لقوله
صلی الله علیه وآله لفاطمه زوجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا
امتناع فی وجود صبی کامل العقل و لهذا حکم ابوحنیفه بصحة اسلام الصبی فصدور
الاسلام عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضل کامل لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب
اسلام ابی بکر گاهی مسلمست که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل الاسلام من المعتبرین
وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس علی افضل باشد لقوله
تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه ثمانیه اخیره

از کتاب اربعین نقل شده زایدٌ اعلی ماکان فی المواقف **وجه بیست دویم**
قوله علیه السلام لعلی انت سید فی الدنیا سید فی الآخرة من احبک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله
ومن ابغضک فقد ابغضنی وبغیضی بغیض الله واین وجه از شرح مقاصد نقل شده
ومجموع بیست ویک وجه است دال بر افضلیت علی علیه السلام بر سبیل اجمال یعنی با عدم
تعیین ما فیه الفضل **سلک دوم** در بیان انچه دالست بر افضلیت
علی علیه السلام علی سبیل التفصیل یعنی بیان تفصیل فضایلی که علی علیه السلام در هر کدام ازان
افضلست از صحابه وهی امور الاول العلم و شک نیست که علی اعلم صحابه است ودلیل
برین اما اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا علیه السلام کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء والفطنة
والاستعداد للعلم وکان محمد صلی الله علیه وآله افضل الفضلاء واعلم العلماء وکان
علیا علیه السلام فی غایة الحرص فی طلب العلم وکان محمد صلعم فی غایة الحرص فی تربیته وفی ارشاده
الی اکتساب الفضایل وباوجود این در کودکی در کنار او بوده ودر بزرگی داماد
وخلیفه او وکان یدخل علیه فی کل الاوقات وهرگاه شاگرد در غایت ذکاوت ودر
نهایت حرص بر تعلم باشد واستاد در غایت شفقت ودر غایت حرص بر تعلیم
واتفاق افتد که از طفولیت خدمت استادی چنین کند واتصال بخدمتش در
هر وقتی از اوقات اورا ممکن گردد فلا شک انه یبلغ فی العلم کل مبلغ فاما ابوبکر
رسیده بخدمت پیغمبر صلی الله علیه وآله در وقت پیری و وقتی که رسیده نیز دوام صحبت
میسر نبوده وکان لا یصل الی خدمته فی الیوم واللیلة الا مرة او مرتین وعلی علیه السلام
کان متصلا بخدمته صلی الله علیه وآله فی اوان الصغر وقد قیل العلم فی الصغر کالنقش





فی الحجر والعلم فی الکبر کالنقش فی المدر واما تفصیلا فیدل علیه قوله تعالی وتعیها اذن
واعیة واکثر المفسرین علی انه علی علیه السلام وروی انه لما نزل هذه الآیه قال النبی صلعم
اللهم اجعلها اذن علی وقال علی علیه السلام ما نسیت بعد ذلک شیئا وشک نیست که اختصاص
بمزید فهم وحفظ موجب اختصاص بمزید علمست وقوله صلی الله علیه وآله اقضیکم
علی یعنی داناترین شما بقضا وحکم در شرعیات علیست وشک نیست که قضا محتاجست
بجمیع علوم پس علی باشد که افضل باشد در جمیع علوم ونیز در قضایای بسیار کثیره عمر خطا
کرد در حکم وعلی علیه السلام تنبیه بر خطای او نمود وعمر معترف شد وگفت لولا علی
لهلک عمر وایضا قال علیه السلام علمنی رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب
الف باب ونیز فرموده والله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت
بین اهل التوریة بتوریتهم وبین اهل الانجیل بانجیلهم وبین اهل الزبور بزبورهم
وبین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة نزلت فی بحر ولا بر ولا سهل ولا
جبل ولا سماء ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا وانا اعلم فیمن نزلت وفی ای شیء
نزلت ومقصود تمثیل احاطه علم آن سرورست بجمیع اشیا پس منافی نیست اعتراض
ابی هاشم بان التوریة قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها وایضا فانا نتفحص عن احوال
العلوم فاعظمها علم اصول الدین وقد جاء فی خطبه علیه السلام من اسرار التوحید
والقران والنبوة والقضا والقدر واحوال المعاد ما لم یات فی کلام سایر الصحابة
ونیز جمیع فرق متکلمین منسوب باحضرتند اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی
واما اشاعره رئیسشان ابو الحسن اشعری تلمیذ ابی علی معتزلیست واما

شیعه انتساب شان بآنحضرت ظاهر است و اما الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه ع
کلهم منتسبون الی اکابرهم و سلفهم وهم کانوا تلامذة علی بن ابی طالب فثبت ان جمهور
المتکلمین من فرق الاسلام کلهم تلامذة علی علیه السلام و منها علم التفسیر و ابن عباس
رئیس المفسرین کان تلمیذه علیه السلام و منها علم الفقه وکان فیه فی الدرجة القصوی
کما دل علیه اقضاکم علی ولو کسرت لی الوسادة علی ما مر و منها علم الفصاحة و معلوم ان
احدا من الفصحاء الذین بعده لم یدرکوا درجته و لا القلیل من درجته و منها علم النحو
و معلوم انه انما ظهر منه وهو الذی ارشد ابا الاسود الدؤلی الیه و منها علم تصفیة الباطن
و معلوم ان نسب جمیع الصوفیة ینتهی الیه و منها علم الشجاعة و ممارسة الاسلحة
و معلوم ان سبب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه علیه السلام کان استاد
العالمین بعد محمد صلی الله علیه و آله فی جمیع الخصال المرضیة و المقامات الشریفة و اذا
ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله لقوله تعالی قل
هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون **الثانی** الزهد و اشتهر عنه انه
مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الاکل و الملابس و لم یلتفت الی
الملاذ و قد کان فی الصحابة جمع من الزهاد کابی ذر و سلمان و ابی الدرداء و کلهم کانوا
فیه تلامذة علی علیه السلام **الثالث** الکرم و قد اشتهر انه کان یوثر المحاویج
و المساکین علی نفسه و اهله و کان ذلک عادة منه حتی تصدق فی الصلوة بخاتمه و
نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که علی علیه السلام در نماز
بسائل داد برابر بود باخراج شام که ششصد شتروار نقره و چهار شتروار طلا بود

دقوتی



و تصدق ایضا فی لیالی صیام المنذور بما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام
علی حبه مسکینا و یتیما و اسیرا **الرابع** الشجاعة و متواترست مکافحة حروب
و لقاء ابطال او و قتل صنادید جاهلیت در وقایع بدر و احد و خیبر و خندق
حتی قال صلی الله علیه و آله لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علی لا
سیف الا ذو الفقار **الخامس** حسن الخلق و قد کان مع غایة شجاعته و
بسالته حسن الخلق جدا و قد بلغ فیه الی حیث نسبه اعداؤه الی الدعابة معاویه
بصعصعة بن صوحان گفت صفت کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا
یعنی در میان ما که میبود یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد
و می آشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت
افتادگی بود و مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف
علی راسه یعنی با وجود این همه میترسیدیم از وی و بیم می بردیم مانند ترسیدن
زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد **السادس**
العبادة و کان علیه السلام اذا شرع فی صلوة التهجد و شرع فی الدعوات
و التضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغا لا یوازیه احد ممن جاء بعده من الزهاد و کان
فی غایة البعد عن الدنیا و کان یقول فیما یقول فی مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا
دنیا یا دنیا ابی تعرضت ام الی تشوقت هیهات غری غیری لا حاجة لی
فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر
آه من قلة الزاد و طول الطریق **السابع** مزید قوته و شدته حتی

قلع باب خیبر وقال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة ولکن قلعتها بقوة الهیة
الثامن النسب العالی والمعلوم ان شرف الانسان هو القرب من
رسول الله صلعم وهو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول الله وعباس اگرچه
عم پیغمبر بود اما برادر پدری عبد الله بود وابوطالب برادر وی من الاب
والام ونیز علی هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابوطالب بن عبد المطلب بن
هاشم است ومادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهره ولم یکن
لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان لعلی چه دامادی بفاطمه زهرا نه چون دامادی
دختر دیگر است فان النبی صلعم قال سیدة نساء العالمین اربعة وعد منهن فاطمه
صلوات الله علیها العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد مثل اولاد علی علیه السلام
فی التفضیل فانظر الی الحسن والحسین وهما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی اولاد اولاده
ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابویزید مع علو درجته سقاء فی
دار جعفر الصادق علیه السلام وکان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی الرضا
علیه السلام قال شارح المواقف هذا مما لا شبهة فی صحته فان معروفا کان صبیا
نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی علیهما السلام وکان بخدمته واما ابویزید
ادراک زمان حضرت جعفر نکرده وصحبت ظاهری آنحضرت در نیافته چه وی
از معروف متاخر است ولکن کان یستفیض من روحانیة جعفر فلذلک اشتهر
انتسابه الیه پس هرگاه علی در هر یک ازین فضایل مذکوره زاید باشد بر سایر
صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون باتصافه بالکمالات

وقد



وقد اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابه پس اگر علی در هر یکی ازین صفات
کمال با دیگری مساوی می بود چون در دیگری با هم مجتمع نیست لا محاله علی افضل می بود
از همه فکیف که علی زاید است در هر صفتی از مشارک وی در آن صفت این بود عمده
ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است و احادیث
و روایاتی که درین ادله وارد است همه مروی بطرق اهل سنت و ثابت نزد
ایشان و هیچکدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین
نتواند شد و جوابی که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند بر دو گونه است
یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت خبر
یا بتاویل و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع
ثبوت خبر باشد چون از صحاح خود شان است خبر را نتوانند داشت چه لااقل موجب
الکلام والزام ایشانست و اما تاویل و تخصیص اگرچه رکیک نباشد نیست
مگر ترک ظاهر و مقتضی ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه
رکاکتش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واحب الخلق به بعض الوجوه و
با احب در شی معین و امثال آن و اما معارضه بنقل و ثبوت روایاتی چند
مسعود و مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما سیدا کهول اهل
الجنة و مثل یابی الله و رسوله الا ابابکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین
علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابابکر خلیلا و امثال
آن چون از مختصات ایشانست و در طرق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی

انما ثابت است باحادیث وروایات غیر محصور وغیر ممکن الحصر که همه بطریق ایشان
ثابت است ودر صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه ازان در تضاعیف این
باب مذکور شد چه تواند کرد وچگونه برابری تواند نمود واما جواب اجمالی ایشان
فقال صاحب المواقف والجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة واما علی الافضلیة فلا
وکیف ومرجعها الی کثرة الثواب وذلک یعود الی اکتساب الطاعات والاخلاص
فیها ومایعود الی نصرة الاسلام وتقویة الدین یعنی ادلهٔ شیعه دلالت بر افضلیت
علی نکند چه افضلیت عاید بکثرت ثوابست وثواب مترتب بطاعات و
اخلاص در طاعات ونصرت وتقویت دین واسلام والوبکر تا مسلمان شده
همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا وبدست او مسلمان شدند عثمان
وطلحه وزبیر وسعد بن ابی وقاص وعثمان بن مظعون واسلام بایشان قوی
شد وقال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب
والجواب انه لاکلام فی عموم مناقبه ووفور فضایله واتصافه بالکمالات واختصاصه
بالکرامات الا انه لایدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله تعالی
بعد ماثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر وهو قاطع
قطع ازین دو جواب که این دو عظیم الشان کنانهٔ استعداد خود ازان تهی
نموده اند وانچه ولایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که این جماعت
منع افضلیت علی بزبان میکنند نه بدل وبلفظ میکنند نه بمعنی شارح
مقاصد در شرح عقاید نسفی درباب تفضیل عثمان بر علی در توقف سلف درین

باب



باب گفته والانصاف ان ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة
وان ارید ماتعده ذو العقول من الفضایل فلا وشک نیست در جریان این
سخن درباب ابوبکر وعمر نیز وپوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه
بالمفهوم وبحسب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل وکمالاتست اما بحسب تحقق ووجود
از وجه انتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم واعمال که مراد از فضایل وکمالاتست
پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت **فصل هشتم از باب سیوم**
**از مطلب سیوم** در بیان نفی اهلیت امامت وخلافت از غیر علی علیه السلام
ودلیل برین چند وجهست اول نص قران مجید وهو قوله تعالی یا ابراهیم انی جاعلک
اماما قال ومن ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بدانکه ظالم بوده
باشد ومراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک اماما وخلفای ثلثه
ظالم بودند بنابر آنکه کفر درایشان متحقق بود وهرکه کافر شد ظالمست
لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم ولقوله تعالی الکافرون هم الظالمون ومضمون
این نفی نیل عهد است از هرکه ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه
مستقبلهٔ ان وقت چه صیغهٔ لاینال فعل مستقبل منفی است ونفی مستقبل
مفید عموم بدلیل صحة استثنا بان یقول مثلا لاینال عهدی الظالمین الابعد
ترک الظلم وهرچه صحیح باشد استثنای او واجبست دخولش در حکم مستثنی
منه لولا الاستثناء وباین تقریر مندفع است جواب مواقف وشرح مقاصد
ازین دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لانسلم که کافر وقتی که

که مسلمان شده ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر وصادق نیست وچون کافر صادق
نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود و وجه دفع آنست که صادق ظالم بکافر
در وقت کفر کافیست در استدلال وحاجت نیست بصدق در وقت اسلام
نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق وقت عدم نیل امامت در جمیع اوقات
مستقبل وقت ظلم واز جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلامست پس هرگاه
که کافر باشد در وقتی هرچند مسلمان شود واصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند
بود بمقتضای آیه کریمه وامام فخر ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده
وجواب از آن بمنع عموم گفته و دلیل عموم را که صحت استثناست معارضه کرده
بصحت تقسیم یعنی بصحت ان یقال الظالم لا ینال عهد الامام فی حال کونه ظالما او جمیع الاحوال
فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لما صح تقسیمه الیهما وجوابش آنست که نیل عهد
که مفهوم ثبوتست قابلست مر تقسیم کال ظلم و جمیع احوال را نه عدم نیل عهد که مفهوم
سلبی است چه سلب مفهوم مشترک محقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد
بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحققش در ضمن فرد واحد واین
دلیل عام است مر ابوبکر را وغیر ابوبکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت غیر
مر امامت را طعن کردنست در هر یک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امانت
باشد اما طعن در ابوبکر اول آنکه مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا وهو قوله تعالی
یوصیکم الله فی اولادکم الآیه در منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش
پیغمبر را صلی الله علیه وآله و معلومست عموم خطاب مر پیغمبر وامت را وگفته شد





درین منع بخبری که خود متفرد بود بروایتش وهو ان النبی صلی الله علیه وآله قال
نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقه وحال آنکه بغایت قلیل الروایت
وشنعست درین روایت لکونها تنفعه حیث تحل له الصدقه وتجبیت بجات
بلکه ممتنعست بحسب عادت اختصاص ابوبکر بشنیدن چنین خبری دون
غیر وممتنعست عقلا وشرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان
اختصاص ترکه او دوام و مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد از این
حکم و منع ننموده از طلب آن واهمال کرده باشد اند زیرا اهل بیت و فرزندان
وخویشان خود را با وجود آنکه مأمورست بان فی قوله تعالی وانذر عشیرتک
الاقربین واما آنکه خبر داده باشد واهل بیت و فرزندان پیغمبر نشنیده
باشند سخن پیغمبر را وانقیاد نکرده باشند امر او را وطلب غیر حق خود
کرده باشند با آنکه معصوم ومطهرند بحکم نص قرآن که انما یرید الله لیذهب
عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا ودیگر این روایت مخالف قرآن
است در ثبوت میراث از انبیا حیث قال تعالی وورث سلیمان داود
وقال تعالی من ذکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی ویرث من آل یعقوب پس
منفعت جواب مواقف و مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحدست
لیکن حاکم را رسد عمل بان هرگاه خود شنیده از پیغمبر شنیده باشد چه این
چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بان توان کرد و وجه دفع
آنست که حاکم هرگاه بنفسه پیغمبر حاکم باشد ویا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیده

خود از پیغمبر هرگاه شنیده او مخالف صریح قرآن نباشد و محالست که باشد نه حاکمی را
که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه را دعوی شنیدن
کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالفت این
حکم کرد در نزاع علی و عباس که ار دو ه انما اختلفا فی بغلة رسول الله و سیفه و
عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب که اگر صدقه بودی بر علی حلال نبودی
و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست هر دو دویم آنکه منع فاطمه
علیها السلام کرد از فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر از اول بخشیده
بود و متصرف او بود او و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قری نمود و زهرا علیها السلام
اظهار بخشش نمود و تصدیق وی نکرد و علی علیه السلام و حسنین و ام ایمن ادای
شهادت کردند رد نمود و حال آنکه علی بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای
فاطمة بضعة منی من اذاها فقد اذانی بضعه پیغمبر است و حسنین سیدا شباب
اهل الجنه و اربعه بروایاتی که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر
از جمله اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة و ام ایمن زنی بود که نبی در شان
او گفته بود ام ایمن امرأة من اهل الجنه پس مندفع شد جواب مواقف که
منع عصمت مدعی نموده میگوید رد شهادت حسنین بنا بران بود که قبول
شهادت ولد برای احد الابوین خلافست و رد شهادت علی و ام ایمن بنا
بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل و امرأتان و حکمت بعد و
بیان نکرد که این ایف ما اختلف فیه وجه دفع آنست که ظلم ابوبکر بنا بر نکته





اهل البیت ورد شهادت ایشانست که بمقتضای صریح قرآن مذهوب الرجس
و واجب الطهارة اند نه تنها دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و
طهارت را از اهل البیت بغایت اقبحست از منع فدک و ظلم او از اهل البیت
فی الحقیقه آنست نه این و عجب حالیست که تصدیق ازواج نمود در ادعای
اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت
و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت
قضیه فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة
رجل و امرأة و ان فرض عصمة المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه یقینا و ان
لم یشهد به شاهد و طرفه حالیست که منع صحت قضیه مذکوره از بحکس
منقول شده و اصحاب او با آنکه منع متواترات دیگر مانند خبر غدیر و غیر
آن نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانسته نمود و طرفه تر آنکه با وجود فرض
عصمت مدعی و شاهد معلوم یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست
مگر تجویز اجتماع نقیضان عبرت گیرید که بجا رکان با آنکه از علمای معقولند
بچه نامعقولات ما رای خود میدهند و عجبتر از همه آنکه بعد از جواب مذکور
میگوید و لعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه الروافض من ابین الشواهد
علی انهماکهم فی الضلالة و افترائهم علی الصحابه و کونهم الغایة فی الغوایة و
النهایة فی الوقاحة طعنوا بمثل ابی بکر و عمر انهما اخذا حق سلالة النبوة
ظلما لیشفع به الاوزن لانهما انفسهما و لا من یتصل بهما و مثل علی علیه السلام

انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامه ایام خلافته وسایر الصحابه انهم
سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض سوگند میخورد که قصه فدک بطریقی که
شیعه روایت میکنند شاهد باین است بر دروغگوئی شیعه بر ضلالت
دروغ بستن ایشان بر صحابه وبردن شیعه در غایت گمراهی ونهایت
بی شرمی که گمان برده اند مثل ابوبکر وعمر که ایشان حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته
باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خود ایشان ونه خویشان ایشان و
گمان برده اند مثل علی علیه السلام که در وقت خلافت خود که قادر بود بر
رفع ظلامت رفع چنان ظلمی نکرده باشد وحق را بمستحق نداده وگمان
برده اند بسیار صحابه که چنان ظلمی را دیدند وساکت شدند وهیچ نگفتند
وپوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه مذکوره است وبجای
مسئله ان منع وبر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع
خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده ویا نقل کرده خبر فدک را
نیز شنیده ونقل کرده واین سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب
در نیست که گمان ظلم ابی بکر بر سلاله نبوت وافترای ظلم با بو بکر چگونه باشد
بر تقدیر تسلیم صحت نقل با گمان کذب بسلاله نبوت وادعای خلافت حق
بیضعه پیغمبر وگمان شهادت زور وگواهی باطل مثل علی بن ابی طالب ومثل
حسنین که نص قران گواهی بطهارت ایشان داده وتدین اهل بیت
پیغمبر چون باشد با تدین ابوبکر وعمر که گمان ظلم درباره ایشان برده نا صلات





دعوایت باشد وگمان کذب وطلب ناحق با اهل بیت رشد وهدایت وبشری
دو وقاحت در نسبت ظلم با بی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلاله نبوت واهل
بیت طهارت ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی گذشته ایم ومضایقه در منع ان نکنیم
یا عصمت وطهارت قران چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار واما رفع نکردن علی
علیه السلام ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنا بران بود که خلافت
او بعد از ثلثه خلافتی نبود که در ان خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه پیش
ازین اشاره بان کردیم علی در ان خلافت که ام بدعت ابوبکر وعمر را که مظنه غرضی
در و نبود نتوانست رفع نمود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود
بود بصیغه صدقه تصرف در ان شده رفع تواند کرد **سیوم** انکه ابوبکر ایذای
پیغمبر کرد وایذای پیغمبر ایذای خداست وکدام ظلم بالاتر از ایذای خدا ورسول
خدا تواند بود اما اینکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر انکه ایذای فاطمه کرد در رد
دعوی وی وتکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک وتکذیب شخص بالضرورة
اوست ونیز ثابت ومحقق است بیننا وبینهم که فاطمه ازو ازرده شد وازو
راضی نشد تا که رحلت کرد ووصیت نمود که اورا در شب دفن کنند
تا ابوبکر بجنازه او حاضر نشود وبرو نماز نگذارد واین خبر در اکثر کتب
ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس ودر صحیح مسلم در جزو
ثالث کما ذکره فی الطرایف وابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره
وگفته که این خبر متحقق ومعلوم است ودفع ان نتوان کرد ونقل کرده که ابوبکر

بعد از آزردن فاطمه مکرر بعذرخواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی
نشد و همان ناراضی و غضبناک از دنیا رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش
کنند و بعد از تنقیح و تحقیق این خبر چون خود سنی است در صدد توجیه و اعتذار
آن درآمده بعذرهایی که بدتر از گناهست و اینجا مقام ذکر و حاجت تطویل سبب
آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی علیه السلام کرد و عمر را بران داشت
که خانه علی را بسوزانند و درون خانه علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام
و جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند
ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن
علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید
بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده
که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر سوی خانه فاطمه
در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت می نمودند پس عمر گفت مر فاطمه را
بیرون رفت آنانی را که در خانه اند والا خانه را با هر که در وست بسوزانم
فاطمه فرمود که میسوزانی علی و فرزندان مرا گفت ای والله مگر آنکه بیرون آیند
و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که
ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان
فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهما الدار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب
اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن آورده و در کتاب القبس

بجواهر



بجواهر نیز مثل این وارد شده و این جمله از علمای اهل سنت است پنجم
آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش
اسامه ششم آنکه خلیفه خود کرد عمر را و حال آنکه پیغمبر باعتقاد ایشان
استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا او
کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و ان
استخلف فان ابابکر استخلف و هذا التصریح منه بعدم استخلاف النبی صلی الله علیه و آله
هفتم آنکه عمر گفت بیعت ابوبکر فلته بود یعنی بی تامل و تدبیر بود فمن عاد
الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه گفت اقیلونی و لست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل
کنید مرا که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است نهم
آنکه پیغمبر صلعم هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و حال آنکه کم بود از صحابه که باو مهمی
مرجوع نشد و نوبتی بحمل سوره براءة بمکه فرمود و علی علیه السلام را از عقب فرستاد و
عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای آیه چند بجماعتی مخصوص نداشته
باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الهیات بعموم الناس
چگونه تواند داشت دهم آنکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر
پرسیدم که هل للانصار فی هذه الامر حق و هذا شک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار
من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور از طرق
اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه
جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر از کتابت وصیت

پنجم
ششم
هفتم
هشتم
نهم
دهم

و مواجهه او بقول لیهجر او بینه ی وشل شک کردن او در صورت پیغمبر و انکار نمودن
و کفتن و الله ما مات محمد تا آنکه ابو بکر کفت اما سمعت قوله تعالی انک میت و انهم
میتون و مثل امر برجم حامله تا آنکه علی علیه السلام منع فرموده کفت ان کان لک علیها سبیل
فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علیه السلام القلم مرفوع
عن المجنون حتی یفیق و مثل آنکه منع کرد از مغالات مهور و کفت هر که گران کند مهر
دختر خود را از جهة بیت المال کردانم تا آنکه زنی با او محاجه کرد بقوله و آتیتم احدیهن
قنطارا و کفت کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال
و مثل آنکه بدیوار خانه بر آمد و اهل خانه را بمنکری دید ایشان با و کفتند اخطات
من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی آنکه تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس
بقوله تعالی و لا تجسسوا دیکر آنکه از غیر در خانه در آمدی و قال تعالی واتوا البیوت من
ابوابها و دیکر آنکه بی اذن در آمدی و قد قال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا
دیکر آنکه سلام نکردی و قد قال تعالی و تسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برکشت
و مثل آنکه کفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه
در زمان پیغمبر مشروع بود و من هر دو را حرام کردانیدم الی غیر ذلک من الامور
التی لا یمکن احصاؤها و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه
از کثرت ظلم و عدوان و تعدی و طغیان او بر روی او در آمده کردند با او
آنچه کردند

## فصل ششم از باب سیوم از مقاله سیوم

در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع آنچه بیان شد در فصول سابقه

ثابت



ثابت کشت وجوب وجود امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص
و افضلیت در امام پس هر که یکی از امور ثلثه درو مفقود باشد امامت را نشاید
فضلا عن الثلثة اما عصمت بنا بر آنکه چون حافظ دین است مامون باشد از وقوع خلل
بزیادتی و نقصان در دین و اما نص بنا بر آنکه عصمت معلوم نتواند کشت و الا یعنی
حاصل نتواند شد مکر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنا بر آنکه
امام محتاج الیه جمیع مردمست در جمیع امور و تا افضل از همه مردم نباشد محتاج
الیه همه و رئیس مطاع کل نتواند بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم
شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله علی بن ابی طالب است
بنا بر اتفاق کل امت بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی علیه السلام پس متعین شد
علی علیه السلام برای امامت و الا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه دیکر ثابت
شد وجوب عصمت در امام و غیر علی واجب العصمة نیست بالاتفاق پس امام غیر علی
نتواند بود طریقه دیکر واجبست اعتبار نص در امام و غیر علی علیه السلام منصوص نیست
بالاتفاق پس امام علی باشد طریقه دیکر ثابت شد افضلیت علی ع و چون افضل باشد
امام او باشد نه غیر او لامتناع تقدیم المفضول علی الافضل طریقه دیکر ثابت شد منصوص
بودن علی بامامت و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص
طریقه دیکر غیر علی متصف بوده بظلم در وقتی از اوقات و هیچ وقتی و هر که ظالم باشد
در وقتی از اوقات هرکز امام نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیکر

از غیر علی صادر شده ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از و ظلم
و قبیح در وقت امامت بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود
طریق دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هر که ماذون
نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریق دیگر اجماعست در یکی امام یا علیست یا عباس
یا ابوبکر لیکن ابوبکر و عباس امام نتوانند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی
امام باشد والا لازم خرق الاجماع المرکب طریق دیگر اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود
یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر والقسمان باطلان اما نص بنا بر آنکه
اگر نص می بود در روز سقیفه محتاج به بیعت نشده و اظهار نص میکرد و اما
بیعت بنا بر آنکه ثابت شده که بیعت طریق باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش
موقوفست بنص طریق دیگر معلومست علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر بعد از رحلت
مراصدیرا بنا بر دو وجه یکی آنکه معلومست از داب و عادت پیغمبر که در هر غیبتی
از مدینه خلیفه میکرد و شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و
این معنی لامحاله اهمست بعد از موت بنا بر آنکه رعایت مصالح رعیت با غیبت
اگرچه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت
ممتنعست پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت وجه
دویم آنکه پیغمبر گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط
فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلومست که شفقتش بر امت بیش از

شفقت



شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنعست عادة که پدر در حالت موت
و صحت اختیار تعیین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد بود
عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف و چون ثابت است عدم استخلاف غیر علی پس
ثابت است استخلاف علی علیه السلام طریق دیگر اجماعست که پیغمبر در غزوه تبوک
علی علیه السلام را خلیفه کرد و دیگر عزل او نکرد پس باقیست در خلافت مدینه بعد از موت
پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا یقال بالفرق

## فصل سیم از باب سوم از مقاله سوم

در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابوبکر و جواب از آن بدانکه امت در تعیین اول
خلیفه بعد از رسول صلی الله علیه و آله بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان آنست
که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر صلعم علی بن ابی طالبست علیه السلم و ادله ایشان سبق
ذکر یافت دویم روندیه اتباع کاسم بن روند که قایلند بخلافت عباس عم رسول الله
و این مذهب مندرس گشت و متمسکات ایشان غیر مذکور و ظاهرست بطلان این
این مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه اول ابوبکر را دانند و بعد از آن عمر
و بعد از آن عثمان و بعد از آن علی را و متمسک ایشان در خلافت ابوبکر چند
وجهست اول اجماع و این عمده ادله ایشانست قال شارح المقاصد موافقا لما
قاله سایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات خلافة ابوبکر وجوه الاول وهو العمدة اجماع
اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد و توقف و گفته که اول
تردد از انصار واقع شده که گفتند منا امیر و منکم امیر و بعد از آن از ابوسفیان
که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی خیلا

در خلا و فرستاد ابوبکر عمر و ابوعبیده را نزد علی و گفتگوی بسیار شد و غلظتی
از عمر بظهور رسید انگاه علی آمد و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام عن المجلس
بارک الله فیما ساءنی و سرکم و جواب ازین دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل
ایشانست منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی از اوقات اما در بعد از خلافت ظاهرست
باعتراف هم و اما در وقتی دیگر بنا بر انکه معنی اجماع انست که رای هر یک از اهل حل و عقد
و معتقد او و رایج در نظر او ارجح علیه باشد نه انکه از روی جبر و اکراه از و قول
و ملفوظ بان صادر گردد که مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعتراف هم معنی
مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شد و بیان ان غلظت در کتب
احادیث ایشان بشرحی که بعضی از ان مذکور شد مثل حدیث اوراق البیت و غیره
مذکورست پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم و احوال بعده چگونه دلالت بر رضای او و
موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیل منع انست که هر فرد از اهل حل و عقد
مجتهدین است چنانکه در کتب اصول فقه بیان شده پس خالی از ان نیست که علی
مجتهد بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد نبوده
و توقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد
بوده و توقفش بنا بر ان بوده که باجتهاد و تحصیل رای درین مسئله نمانده پس اگر
رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و اوراق بیت و امثال ان بود و اگر
هنوز تحصیل رای نشده بود و یا رایش بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود بیعت بمجرد
موافقت زبانی و قولی با سایر مجتهدین از بیم و خوف چگونه محقق و متمم اجماع تواند شد
دلیل دوم اجماع مرکبست و بیانش انست که امت قاطبه بر انند که خلیفه

بعد از



بعد از رسول یا ابوبکرست یا علی لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابوبکر بیعت
نمودند و امر را باو تسلیم کردند و با او منازعه نکردند و این معنی دلیلست بر انکه
ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی
عصمتی است که شیعه مدعی انند پس متعین و واجبست که خلیفه باشد ابوبکر و الا
خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جوابش ظاهرست چه ترک منازعه مطلقا لا
نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت
دلیل سیم قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم
فی الارض خدای تعالی وعده کرده مومنان که ایشانرا خلیفه گرداند در ارض و ثابت
نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای اربعه بر ترتیب
و الا خلف وعده لازم آید و جوابش انست که ثبوت خلافت لازم ندارد
وقوع خلافت بمعنی التصرف و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بالاتفاق پس
لا نسلم که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست
باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان دلیل چهارم
قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم
او یسلمون فان تطیعوا یوتکم الله اجرا حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من قبل
یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مرتخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه که زود باشد
شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذوی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با
ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف

کسی مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال آنست که داعی درین آیه باید که
مفترض الطاعه باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت او و تخلف از و مراد از
قوم اولی بأس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب که
قتال با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شد یا اهل فارس که قتال با ایشان
در خلافت عمر روی داد و پس بهر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت
عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابوبکر بود و نمیتواند که
مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه
مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون
وجوابش آنست که در اولی بأس شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هوازن
حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر وقیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده وقیل
هم ثقیف عن الضحاک وقیل هم بنو حنیفة مع مسیلمة الکذاب عن الزهری وقیل اهل
فارس عن ابن عباس وقیل هم الروم عن الحسن و کعب وقیل هم اهل صفین اصحاب
معاویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه
با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد ازین آیه با جماعت بسیار از ذوی نجده و شدت
قتال کرده و دعوت مخلفان بان قتال نموده مانند اهل حنین و طایف و موته
و تبوک و غیر ذلک پس وجهی نیست در حمل آیه بقتال که بعد از وفات پیغمبر واقع شده
پس متعین آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد ولا اقل با وجود این
احتمال استدلال مذکور صحیح نتواند بود دلیل سیم اگر ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق

تصرف



تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا است در چند آیه یکی قوله تعالی لقد
رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره الآیة دیگر قوله تعالی والسابقون
الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم ورضوا
عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابوبکر داخلست در آن
جماعت دیگر وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی
و مراد از اتقی ابوبکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله
اتقیکم و اکرم افضل و افضل باتفاق امت یا ابوبکر است یا علی و مراد درین
آیه نتواند بود علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی
که جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت هست و نزد ابوبکر از پیغمبر نعمت
مگر نعمت هدایت و آن نعمتی است که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل
لا اسالکم علیه اجرا پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بافضلیت
ابوبکر نیز کند وجوابش آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت
بنده است پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم
رضا راجع بعدم رضای از معصیت پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع
شود برضای از بیعت در تحت شجره مومنان با پیغمبر کردن چنانکه وصف
مشعر است بان و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و متابعت باحسان
پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سیوم واحدی از
عکرمه از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخل بود که شاخش بدار فقیری

ذی عیال نازل شده بود که گاهی میوه از ان نخل برای صاحب عیال می افتاد
و ان مرد بخانه صاحب عیال درآمده میوه را از دست کودکی که میوه بر
داشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک خرما بیرون
می آورد و صاحب عیال شکایت این معنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخل را
طلبید و گفت فلان نخل را بمن ده که در عوض نخلی در جنت ترا دهم صاحب
نخل گفت این نخل بهترین نخلهای منست و قبول نکرد و در رفت مردی حاضر بود
بحضرت گفت اگر من نخل این مرد را بستانم و بتو دهم نخلی در جنت مرا باشد
حضرت فرمود آری پس مرد در رفت و نخل مذکور را از صاحب نخل بچهل
نخل معاوضه نمود و بحضرت داد و حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل
شد و مراد از اشقی درین آیه صاحب نخل است و مراد از اتقی انکه نخل را
بچهل نخل خرید و نام او ابو الدحداح و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان
ابوبکر نازل شده بسبب خالیکه خرید و آزاد کرد و اولی نیست که عام است چنانکه
از ابو جعفر علیه السلام روایت شده و استدلالی که کرده اند که مستوانهند
بود مگر ابوبکر جوابش انست که مراد از ینکه نیست کسی که نزد او نباشند که جزا
داده شود انست که ایتای مال محض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این
جمله یعنی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف بجمله یتزکی در جملهٔ یتزکی حالست
از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بسبب معنی صفتست پس فی الحقیقه اتقی
موصوفست بدو صفت که یکی مفید انست که ایتای مال بجهة جزاء دادن نعمت





کسی که نزد او باشد و اما مراد از اتقی افضلست و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر
جوابش انست که مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در
علی و ابوبکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور
است بنا بر انکه هر که عملی را محض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد
ریا کند و مراد از اتقی از آیه انست که هر که عملی را بقصد قربت کند و چنین
کسی اتقی خواهد بود از هر که هر عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از
جمیع امت باشد و این ظاهر است و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع امت بمعنی لا اتقی
منه باشد چه اصل تقوی قابل شدت و ضعفست پس تقوای در جمیع اعمال نیز قابل
شدت و ضعف تواند بود و حال انکه مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت
باشد مخصوص خواهد بود بعلی ابن ابی طالب بنا بر انکه ثابت کردیم افضلیت علی
علیه السلام را دلیل ششم قوله علیه السلام اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر
و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوبست یا ندب و هر تقدیر دلالت
کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوای امامت بر ضلال می بودند هر اینه
اقتدا بایشان جایز نبود و جوابش انست که چیزی که در چنین مسایل استدلال
بان توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت
تواند شد و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین انست استدلال ایشان بسایر
روایات احاد که مختص اند بنقل ایشان سیما که جماعت وضع حدیث بنا بر مصلحتی
تجویز کنند و امام فخر در کتاب اربعین از دلیل مذکور در جواب از شیعه

دلیل

نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور دوم احتمال آنکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ
خبر اول ابابکر بالرفع باشد بتقدیر حرف ندا نه ابی بکر بالجر و تغییر نصب بجر از راوی باشد و مراد
از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد با بوبکر و عمر باقتدای
بکتاب الله و بعترت رسول چنانکه در احادیث دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد
باصحاب باقتدای بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته اند اول باین طریق که از شیعه
بغایت عجیب است چه هرگاه خبری یابند که موافق مطالب ایشان باشد دعوای تواتر
کنند چون خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه خبری شنوند که مؤید مطلب ما باشد
گویند خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده هرآینه
اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس
خبر مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتوان کرد بنابر آنکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین
از روی مکابره و عناد کنند بانقلهای بسیار که در طرق ایشان
وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف خبر مذکور که در
طریق ایشان بحدی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد و در
طریق شیعه خود اصلا منقول نشده و هیچکس حکم بصحت آن نکرده و خبری
که متواتر نباشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب از
دوم آنست که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنابر آنکه
غلط اعراب از راوی بالنسبت بصدور آن خبر بمعدن نبوت نتوان داد
بنابر آنکه گشتن بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و آن جنابست

کالذین



که الذین موصولست و ظرف اعنی بعدی صله او و صله موصول واجبست
که ظاهر و معلوم مخاطب شده چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر
بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال آنکه شاید پیغمبر خبر داده باشد
در بقای ایشان در نهایت رکاکت چنانکه بر صاحب ذهن فطن پوشیده نیست
دلیل هفتم قوله علیه السلم فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس
اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر
دلیل هشتم ان النبی صلی الله علیه و آله استخلفه فی الصلوة التی هی اساس
الشریعه و لم یعزله دلیل نهم قوله علیه السلم الخلافه بعدی ثلثون سنه
و کانت خلافه ابی بکر سنتین و خلافه عمر عشر سنین و خلافه عثمان اثنتی عشر سنه
و خلافه علی علیه السلم ست سنین و جواب ازین ادله ثلثه گذشت و آن خصایص
ایشانست نقل این اخبار احاد و آنچه ثابت و محقق نزد شیعه بطریق تواتر
خلاف اینست پس استدلال باین اخبار صحیح نباشد دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار
ابوبکر را بخلیفه رسول الله خطاب میکردند و حال آنکه سبحانه تصدیق فرموده قوله تعالی
اولئک هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی میبود هرآینه ابوبکر بر وی ظلم کرده باشد
و اصحاب که اعانت ابوبکر و ترک نصرت علی نمودند هرآینه شر ناس باشند و حال
آنکه خیر امتند بدلیل قوله تعالی و کنتم خیر امة اخرجت للناس یأمرون بالمعروف
و ینهون عن المنکر و جواب آنست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است
و متصف بصدق و کذب نتواند شد در تقدیری که تواند شد ابوبکر خود را خلیفه

رسول الله نام کرده و دیگران بان نام مخاطب میکردند چنانکه در سایر خلفای
جور باعتقاد ایشان نیز و درین صورت کذب بر اصحاب لازم نیاید و بر تقدیری که
لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم تحلی آن صفت نیست والا لازم آید
صورت سستی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم وصف هر یک از آحاد نیست
و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله را
برابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب خبر
امت **فصل دوم از باب سیوم از مقاله سیوم**
در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنا عشر و بیان حقیقت
مذهب شیعه امامیه اثنا عشریه چون امامت علی بن ابی طالب و بطلان امامت
خلفای ثلثه ثابت شد ثابت شد حقیقت مذهب شیعه امت محمد صلی الله علیه و آله
در اول اختلاف مختلف شده دو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که از امت قایلست
بامامت علی علیه السلم بلا فصل شیعه است و هر که قایلست بامامت ابو بکر سنی و
نیز ثابت وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش این بیان کردیم در فصل ادله
شرعیه که حجیت اجماع بنابر اشتمال اوست بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول
مجموع امت منحصر در دو قول شد یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود
که قول شیعه حقست بنابر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه
اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماعی که حجت است متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت
آن ضرر نتواند کرد و همچنان در میان فرقه شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد





دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی بدانکه اثبات
امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب به دو طریق ممکنست یکی نص متواتر از امام
سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع فرقه شیعه
قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن ابی طالب علیه السلم بعد از علی علیه السلم و بر امامت
حسین بن علی علیه السلام بعد از برادرش حسن بن علی ع و همچنین متواتر است نزد
شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت حسین علیهم السلم و متواتر است
نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت بامامت حسین علیه السلام بقوله صلی الله علیه و آله
مشیرا الی الحسین هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم قائمهم و بعد از
حسین علیه السلم شیعه مختلف شدند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنفیه
و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران
قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین مختلف شدند
بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را زیدیه خوانند و
دیگران بامامت محمد بن علی الباقر علیه السلام و از فرق شیعه هر فرقه که قایل باشند
بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشان را امامیه خوانند
پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر علیه السلم قایلند بامامت
جعفر بن محمد الصادق و بعد از صادق مختلف شدند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او
قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب خوانند و گویند او مهدی موعود است
و ایشان را ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را

اسمعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبدالله بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم علیه السلام و قایلینی بامامت
موسی بعضی وقف کردند بر موسی و از دیگر تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از و
قایل نشوند و موسی را حی و قایم دانند و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفه
خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی علیه السلام و بعد از و بامامت
محمد بن علی علیه السلام و بعد از و بامامت علی بن محمد علیه السلام و بعد از و بامامت الحسن العسکری
علیه السلام و بعد از ان بامامت محمد بن الحسن القایم المهدی علیه السلام و او را حی
و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر ایشان است از ایمه اثنا عشر و ایشان را
اثنا عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام
ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام مانند
کیسانیه و زیدیه باطل است و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشد بعصمت
لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه
و فطحیه و واقفه بنا بر انکه موت ایمه مذکوره محقق و ثابت است بتواتر پس
باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب
اثنا عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر انکه امام
معصومی که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد درین فرقه پس
مخالفت سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت اجماع اثنا عشریه نباشد
چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنا



عشریه متحقق است بامامت ایمه اثنا عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت ایمه اثنا عشر
ثابت و متقطع باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت
لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ایمه اثنا عشر باعیانهم و نیز از هر یک
از ایمه متواتر است نص بجمیع ایمه بعد از و و نیز از پیغمبر و از هر یک از ایمه متواتر
خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان ان بر نهجی است که سابقا
دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ایمه است تحقق امامت
ایمه اثنا عشر باعیانهم و عدد ایشان و غیبت ثانی عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع انجمله
داده‌اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست و نیز اعیان ایمه و عدد ایشان
و امامت ایشان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که مشتملست
لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ایمه اثنا عشر ثابت است باجماع و بر
اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال انکه ثابت شد وجوب
وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود و امامت امام غایب اعنی صاحب
الزمان علیه السلام نیز ثابت است هم بتواتر و هم باجماع فرقه حقه و هم باجماع
کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی کثیر مشاهده جمال آنحضرت در زمان
کودکی کرده‌اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد علیه السلام بلکه شهادت بالغه
بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلا رجلیل القدر بوده‌اند
ظاهر و معروف باسمائهم و القابهم و اوطانهم که خبر میدادند از آنحضرت
بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر

محمد بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد
السمری و کان کل ما قربت وفاة احد منهم عین علیهم السلام علی من یقوم مقامه
بآیات و کرامات شاهده مصدقه فی ذلک و چون نوبت وکالت علی بن محمد
السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب علیه السلام وی را خبر داده بموت وی
و تعیین روز وفات و فرموده که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده
و در غیبت امتحان خواهد کرد خدای تعالی مومنان را پس وفات کرد علی بن
محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات
کرده اند آنحضرت را جماعت کثیر از شیعه وی که بدلایل معجزات برایشان
ثابت شده که آنحضرت است و شیخ طوسی علیه الرحمة و غیر او از علما تصریح کرده اند
بعدم امتناع ملاقات آنحضرت درین زمان نیز مر جماعتی از مومنان را که
کتمان اگر توانند نمود و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل
غایتش وقوع چنین عمری درین ازمنه که معتاد شده و قصر اعمار از جمله معجزات
و خوارق عادات باشد و در آن چه استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق باشد
وی ان لا یخلو الارض من حجة الله تعالی و مخالفین که قایلند بوجود خضر و الیاس
علی نبینا و علیهما السلام که عمر ایشان اضعاف صاحب علیه السلام قدح در صحت
وجود آنحضرت بنابر طول عمر نتوانند کرد **فصل چهارم از باب سوم**
**از مقاله سیوم** در ذکر بعضی از اخبار بطرق اهل سنت که مشتملست
بر ذکر ائمه اثنا عشر فمن ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزء الثالث باسناده





الی جابر بن سمره قال سمعت النبی صلی الله علیه و آله یقول یکون بعدی اثنا عشر
امیرا پس گفت کلمه نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود کلهم من قریش و نیز
بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله
لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم صلی الله علیه و آله بکلمة خفیت
علی فسالت ابی ماذا قال رسول الله صلی الله علیه و آله فقال کلهم من قریش و مسلم
نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه
مسلم فی صحیحه فی الجزء الرابع قال قال النبی صلی الله علیه و آله ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی
فیهم اثنا عشر خلیفه فقال ثم تکلم بکلام خفی علی فقلت ماذا قال فقال کلهم من قریش و ترمذی هم
روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب یرفعه الی النبی صلی الله علیه و آله و سلم
قال لا یزال امر الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفه ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسال عنها من
سمع الحدیث من النبی علیه السلام فقال له ان النبی صلی الله علیه و آله قال کلهم من قریش و نیز
بروایت شعبی همین حدیث را روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر
خلیفه و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عامر بن سعد مثل این روایت کرده
و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی صلی الله علیه و آله قال لا یزال الاسلام
عزیزا الی اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش و من ذلک فی صحیح ابی داود من الجزء الثالث
باسناده الی النبی صلی الله علیه و آله لا یزال الدین ظاهرا حتی تقوم الساعة و یکون علیکم
اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش و من ذلک روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین لهذه الاحادیث
من طریق عبد الملک بن عمیر و طریق شعبه و طریق ابن عیینه و طریق عامر بن سعد و طریق

خبر عن عبد الرحمن سماك بن حرب وطريق عدي بن حاتم وطريق عامر الشعبي وطريق خضر
بن عبد الرحمن وجميع هذه الطرق يتضمن ان عدتهم اثنا عشر خليفة او اثنا عشر
اميرا وكلهم من قريش ومن كتاب تفسير القرآن للسدي وهو من قدماء المفسرين
عندهم وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله الى ابراهيم الخليل عليه السلم
فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا
على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنا عشر
عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وفي كتاب مقتضب الاثر في امامة الاثني عشر
تصنيف ابي عبد الله محمد بن عبد الله بن عياش عن ابي سلمى راعي رسول الله صلى الله
عليه وآله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ليلة اسري بي الى السماء قال لي
الجليل جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت يا محمد
من خلفت في امتك قلت خيرها قال علي بن ابي طالب قلت نعم يا رب قال يا محمد اني
اطلعت الى الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع
الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له
اسما من اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين
والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات والارض
فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين يا محمد لو ان
عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم
ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت





عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي
وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي
والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم يعني المهدي كانه كوكب
دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي
والمنتقم من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو
اسحق عن الحارث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين الآمر وعلي بن
الحسين الفارط ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسى بن جعفر محصي المحبين
والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل
الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي
سراج اهل الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيمة حيث لا ياذن الله الا لمن
يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المحمدي قال دخلت على
النبي صلى الله عليه وآله واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت
سيد ابن سيد ابو السادة انت امام ابن الامام ابو الائمة انت حجة
بن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت
رواية نصر بن علي الجهضمي تتضمن تسمية الائمة الاثني عشر والنص عليهم الى غير ذلك من كتبهم و
تصانيفهم مما يطول تعداده

## فصل دوازدهم از باب سوم از رکن سیوم

در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین

بدانکه آنچه واجبست بدلیل و برهان از شرایط امام عصمت و علم باحکام کتاب و سنت
و تدبیر رعایا و امر سیاست و آنچه متعلق باشد باین جمله و افضلیت در امور
مذکوره ولیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره خصایصی چند که از علامات و صفات و خواص
امامت از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد
از هشام بن الحکم که از اجله اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلم
مروی شده که گفت یا نصد مسئله در علم کلام از ابی عبد الله علیه السلام در مجلس واحد
پرسیدم و در همه آن مسایل بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت
فداک بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجبست لیکن علم باشمال این علوم چه لازم
ضرور تو کان داری که خدای تعالی شخصی را حجت کرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی
که محتاج باشند بآن چیز و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم بجمیع کتب منزل از سما
و بجمیع ما فی القرآن من الاحکام و غیرها و من التفسیر و التاویل است و وارد
شده که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن نباشند مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم
اعظم و وارد شده از ابی جعفر علیه السلم که اسم اعظم هفتاد و سه حرفست که
یک حرف از آن باصف سلیمان عطا شده بود و بآن قادر شد بر آوردن سریر
بلقیس و عنده ما اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله تعالی استاثر به فی علم
الغیب عنده و از ابی عبد الله علیه السلم مروی شده که عیسی بن مریم دو حرف
از آن داده شد که بآن میکرد هر چه میکرد و موسی چهار حرف و ابراهیم هشت

از



حرف و نوح پانزده حرف و آدم بیست و پنج حرف و جمیع را خدای تعالی برای محمد صلی الله
علیه و آله جمع کرد و هفتاد و دو حرف و محجوب کردانید از و حرف واحد را و از جمله عصای
موسی است چنانکه مروی از ابی جعفر علیه السلام شده قال کانت عصا موسی لآدم
ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت
خضرت و تازگیست مانند آنکه تازه از درختش کنده باشند و هرگاه خواهیم سخن
در آن آید و آن مهیاست برای صاحب الزمان عجل الله فرجه که بآن کند هر چه موسی میکرد و از
جمله حجر موسی است که چشمهای آب از و میتراوید و آن نزد صاحب الزمانست عجل الله فرجه
و نیز نزد صاحب الزمان علیه السلام قمیص آدم است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح
و درع رسول الله است صلی الله علیه و آله و از ابی عبد الله علیه السلم مروی شده که
مثل سلاح رسول نزد ما مثل تابوتست نزد بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت
میشد نبوت از آن خانه داده بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول پیش او باشد
امامت از وست و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه صلوات الله
علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله صلی الله
علیه و آله و مراد از جفر ابیض وعائیست من آدم فیه علم النبیین و الوصیین و علم العلماء
الذین مضوا من بنی اسرائیل و الجامعه صحیفة طولها سبعون ذراعا باملاء رسول الله
صلی الله علیه و آله فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش
و قال علیه السلام مصحف فاطمه مصحفیست که در و نوشته علی علیه السلم بخط خود خبرهایی را
که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه در تعزیه پیغمبر و لیس فیه شیء من الحلال و الحرام

دلکن فیه علم ما یکون وفی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از
صحیفه کتابیست که در روایت با املای پیغمبر و خط علی علیه السلام کل حلال و حرام و از جمله نزول
ملائکه و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بجمیع اموری که در آن
سال واقع شود و از جمله بودن امامست محدث و مراد از محدث انست که سخن
ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث ملاقات
الیاس با امام جعفر صادق علیه السلام مذکور است که علوم ائمه از تحدیث
و از این است که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمالست یعنی اعمال هر کس
از رعیت هر چه کند از نیک و بد هر آینه معروض شود بخدمت امام و باین تفسیر
کرده است ابو عبد الله علیه السلام لفظ مومنون را فی قوله تعالی اعملوا فسیری الله
عملکم و رسوله والمومنون و از جمله افزوده شدن علوم ائمه است در هر شب
جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه و انبیاء و رسل است معلوم ائمه است و از
جمله انهم یعلمون متی یموتون و انهم لا یموتون الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو
مذکور فی کتب الاحادیث المرویة عنهم علیهم السلام

## باب چهارم از مطلب سیوم

در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوعست و باز گشتن و مراد از معاد
در شرع باز گشتن انسانست بحیات بعد از موت یعنی یافتن اجزای خلق که پیش
از موت از و جدا شده باشد از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل
مبین شود

### فصل اول

در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در بیان حقیقت
انسان بدانکه علما را اختلافست در ان نفس روح انسانی و در حقیقت





انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی
قایم بماده بدن که بالکلیه معدوم شود بانحلال بدن بموت و جمهور متالهین حکما
و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد و غیر جسم و غیر قایم بجسم که متعلق
ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربان بسفینه و بانحلال بدن
و موت او منعدم نگردد چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور
متکلمان نفس را عرض و صورت ندانند و تجرد و بقای وی نیز قایل نباشند
بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست در بدن سریان الماء فی الفحم والنار فی الورد و
بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیات را عرضی دانند قایم ببدن که بانحلال بدن
زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قایلین تجرد نفس حی بالذات
نفس باشد و تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن و قایم
باشد ببدن و حیوة بدن آن باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوت مذکوره ممکن
نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة ذاتی خود
حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیار است که دالست بتجرد نفس و بقای
بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله
امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و امام الحرمین از علما
اهل سنت بر انست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه
و عادة الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد
و چون مخالطت زایل شد حیوة زایل گردد و تجویز کرده که آن جسم لطیف

بیان مذاهب کثیر ارباب حکمت و کلام

که روح نزد وی عبارت از وست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة عارضی که
قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما آنچه بطریق ایشان مروی
شده که در مجلس امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد که عامه از پیغمبر چنین روایت
میکنند آنحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله طیر گنجد و این اشاره
بتجرد روحست و فرموده که ارواح مومنین بر هیاتی اند مثل هیات ابدان خود بحیثیتی
که اگر کسی روحی از ارواح را مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که آن روح بآن
بآن هیئت که هست از هر مومنی که باشد بعینه آن مومنست بی تفاوتی و فرموده
که ارواح مومنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات
باشند و روایات باین معنی بسیار وارد شده و ظاهرش اشاره بمذهب مثالیت
که حکماء اشراقیین و بعضی از علمای متکلمین بر آنند و دور هم نیست که تمثیل بقای ار
واح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن
تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن
در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت روح
دانستی بدانکه خلافت و رتبه آن بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف
شرعیه و مخاطب بخطاب الهی حسب جمهور قایلین بعرضیت و مادیت روح باشد
که آن نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی
همین هیکل محسوس و وی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه
نیست مگر بهمین شخص مبصر چنانکه قایم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع

صفات



صفات جسمیه و انفعالات بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن
محسوس نزد جمهور متکلمین این مذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر
فرده متالفه بتالیفی مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف مولف از جواهر فرده
مشابکه با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب از این هر دو جسم لطیف
و کثیف و صفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت از وست و صفات
بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از وست و ظهور و تحقق هر دو صفات
مشروطست بمخالطه و مشابکه هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچ یک از جسمان
مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیان باین مذهب حقیقت بدن جسمیست
مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و حقیقت روح و نفس نزد بعضی از ایشان
عین مزاج مخصوصست و نزد دیگران عین صورت نوعیه قایمه بماده بدن که تابعست
در فیضان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین و طبیعیین
از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه
صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر حکماء متفلسفین از جمله قایلین
بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده و بدن آلتیست مر او را
در تحصیل کمالات و خارجست از حقیقت انسان و نزد محصلین از حکما و محققین از
صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن و هیچ یک از
نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و ما چون پیش از این اثبات
کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون

بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدأ فیضان که مسماست بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه
و فعلیتی حاصل نتواند شد مراد از امکان کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل گشت
متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققان پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد
مگر از دو جهت که یکی انسانست بالقوه و دیگری انسانست بالفعل و تقوم حقیقت انسان
در نفس و بدن بی‌شباهت نیست بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان
بر دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول و در انسان
محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان معقول نفس
بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فرد از
افراد انسان انسانست بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دوم
اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارتست ازان

فصل دوم از باب چهارم از مقاله سیوم

در ذکر عالم مثال که اکثر جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور
بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی‌اند
که ملوک و حکمای عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق
بوده‌اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بوده بر طریقه حکمت اشراقیان
بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت
مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیان و حکمت مشائین چند وجهست
و عمده علی ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده

نظر و



و مکاشفه را قاعده دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند
بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر
طبق برهان و قیاس بود التفات بان نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین
در زمان سالف چون نسبت صوفیین و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق
این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند
مطالب کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و
برهان مخالف مقتضای آن و از آنجمله قول بعالم مثالست اشراقیین و صوفیه معتقدند
که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم جسمی که عالم مادیات محضه است عالمیست
که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه
مجرد اند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبسند بماده و مقدار
هر دو و این عالم مجرد است از ماده و متلبس است بمقدار مانند صور خیالیه
لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج
و این عالم متوسطست بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت
با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات و هر
موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست درین عالم متوسط قایم
بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیآت والطعوم والروائح
وغیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین عالم بر سبیل تنزلست
که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی درو بر سبیل ترقی

که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال
منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم
مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی
مانند آینه و آب و هوا مظاهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز
مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که
در مظاهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام
و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظاهر هوا یا آب
برای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل کرده اند که ان فی الوجود عالما مقداریا
غیر العالم الحسی لا یتناهی عجایبه و لا یحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرصا
و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلایق و این جماعت
تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زبانیه قیامت را از موجو
دات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست
و جمعی از قایلین تجرد جسمانی روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث
که از آن برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره باین شده بود
این توانند بود و تفصیل و تحقیق این مذاهب خواهد آمد انشاء الله العزیز و این
عالم اعلی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایلیت افلاطون بان چه مثل افلا
طونیه عبارتست از صور علمیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم
بذات عالم و نه بموضوعی دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی باسوی بان





صورتست و این مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری و صو
ر موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد اند نه از ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل
افلاطونی شبیه است بعالم مثال از ینجهت که این صور خیالیه قایم بذاتست و آن صور
عقلیه قایم بذات و بالجمله قول بعالم مثال بخصوص اشراقیین و متصوفین است و در
اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر
صحت مشاهده این صورتست اما حکم باینکه صور مذکوره قایمند بذوات خود نه
بمدرکی از مدارک علویه سماویه و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند
شد مگر از وهم و حال آنکه برهان قایمست بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام
صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده برین حکم نتواند کرد که
نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصال روحانی و مشاهده
کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات
خود خارج بیند گمان کند که موجود اند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال
چگونه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بان ما
نشاهد من تلک الصور من المتخیل فی الخیال مثلا لیست عدما صرفا والا من عالم المادیات
و هو ظاهر و من عالم العقل لکونها ذوات مقدار و لا مرتسمه فی الاجزاء الدماغیه لامتناع
ارتسام الکبیر فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل مثلا فیجب ان تکون موجودات خارجیه
قایمة بذاتها و هو المطلوب و فسادش ظاهرست چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام
صوره کبیر در صغیر احتمال مذکور یعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد

و نیز ما قال شارح المقاصد و لما کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها
المحققون من الحکماء والمتکلمین و نزد حکما رشاء آن نه چنان است که دلیل بر وجود
عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هرچه قابل قسمت باشد
محتاجست بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد و معنی که قایلین
ببعد مکانی کنند لزوم قبول بعد مکانی مر قسمت انفکاکی بنابر اختلاف نوعی مابین
بعد جسمی و بعد مکانی انجاست اعنی قایلین بعالم مثال شوانند که چه تجویز اختلاف نوعی
مابین تشخص مادی و صورت مثالی وی صورت نمیند و حال انکه تحقیق انست که مستلزم
وجود ماده مطلق قبول قسمت اعم از وهمی و انفکاکی پس قایلین ببعد مکانی را نیز
منع مذکور نافع نتواند شد **فصل سیوم از باب چهارم از مطلب سیوم**
در ذکر مسئلی چند که موقوفست بر آن مسایل بحث از حقیقت معاد **مسئله اول**
در اعاده معدوم علما را خلافست در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر
جوازند و جمهور حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع و مستند مجوزین دو وجهست
یکی عدم دلیل بر امتناع بنابر انکه دلایل مانعین را ضعیف دانند و هرچه دلیل بر
امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی بقعة
الامکان ما لم یذدک عنه قایم البرهان دویم حالت مبتدا و معاد بنابر انکه سخن
در اعاده معدومست بعینه پس جواز مبتدا مستلزم جواز معاد باشد لاستحاله
کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت آخر و جوابش انست که چون سخن در
معدومست بعینه پس مبتدا و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل

عدم



عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه بیاید و مستند مانعین چند وجهست اول اگر
اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این باطلست
بالبدیهه دویم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل
وی در ماهیت و جمیع تشخصات لان حکم الامثال واحد پس امتیاز ایشان که مماثلند در
ماهیت و تشخص هر دو باشد و التالی باطل والا لزم ان یتمیز اصلا بالبدیهه سیوم
اگر جایز نبود عودش هر آینه بحسب خارج والا امتناعش واقع و موجود بودی
بحسب خارج و اگر جواز عود معدوم موجود نبود بحسب خارج هر آینه قایم نبود
معدوم بحسب خارج بنابر انکه جواز معنیی است قایم بغیر پس باید که قایم بذات
خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قایم باشد بموصوف خود و موصوفش
نیست مگر معدوم پس لازم آید وجود معدوم در خارج چهارم اگر چه زمان
معین از جمله تشخصات نیست لیکن زمان ما از جمله تشخصاتست پس اگر معدوم معاد
شود جزو او از زمان وجود ابتدائی وی و چون جزو او از زمان ابتدا اعاده
شود لازم آید که من حیث هو مبتدا او معاد باشد و این اجتماع متقابلینست
و حق آنست که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروریست قال الامام فی المباحث
المشرقیة و نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمة و رفض عن نفسه المیل
والعصبیة شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع **مسئله دوم** جمهور متکلمین
قایلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند
وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالنوع با این عالم و الامکان کرده شد فیتحقق وجه

فرجه بینهما فیلزم الخلاء وهو محال و نیز بسبب فرض مماثل لازم آید که عناصر آن عالم
مثلا طلب کننده بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر باشند
دایما و حال آنکه قسر دایمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم واقعه
در مرکز آن عالم بالقسر مقتضی بالذات بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و هر حرکت
بالطبع بسوی مرکز از حرکت از فوق است لامحاله پس لازم که مرکز آن عالم فوق باشد
نظر بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحت
بحیثیتی که ابعد از و ممکن نباشد و الا آن عالم ممکن هر نقطه از نقاط مفروضه از آن
عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود
مابین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در آن عالم آن خط لامحاله ابعد از تحت و از فوق
بان نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان آنچه شارح تجویز کرده
که ارضین مثلا با فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم مماثلت
همین بار که هر کدام در عالم خود طالب مرکز اند و وجه بطلانش آنست که چون
ظاهر است بدون اتحاد مرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین بالطبع
طالب فوق باشند و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال البدیهیه نیز طلب
خیر مستند بصورة نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه
ارضین متماثلین باشند صورة نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورة نوعیه
واحده طلب خیرین مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخص بلا تفاوت
و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ما صدق متباینین باشند بحسب وضع

صحیح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند
که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این کره معروض باشند از آن کره اعظم بحیثیتی که
فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش آنست که لازم آید که آنچه از کره اعظم واقع باشد
مابین المرکزین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت تحت حال آنکه جسم است لامحاله
و یا لازم آید که فوق هر عالی فوق نباشد بنا بر آنکه ابعد از و متحقق است و همچنین کره اعظم
لازم آید که در فوق واقع باشد و نه در تحت و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر
مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم
قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین لازم
نیست قایل تجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی احادیث وارد شده که خدای تعالی عالمهای
بسیار خلق کرده و اعظم از این رهنده هی قبه ابینا آدم مشعر بان نیست که آن عالمها
متباین بالوضع باشند و میتواند بود که بعض محیط باشد ببعضی و بلکه در نیست که قبه انبیا
اشاره باشد بما تحت فلک قمر **مسئله چهارم** هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم
ام لا میان علما درین مسئله خلافست عظیم جمهور حکما قایلند بامتناع طریان عدم
نزد ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مانند عقول مجرده و نفوس فلکیه و اجسام
فلکیه و مادیه عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان نیست چه آنچه لوازم
امکانست جواز اصل عدمست و در جواز اصل عدم نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان
عدمست و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن
در وقوعش خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین والعلم

ان کثیرا من علماء الشریعه و علماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیامه یحترق
الافلاک و یتهدم الکواکب الا ان الوحش لا یحترق و تخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول
تحرق الافلاک و تهدم الکواکب لان الکل مفقود و علی ذلک و نیز بسیاری از علمای
قایلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و با لجمله قول ببطلان
عدم بر جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام بر آنند
بنا بر ظواهر آیات و آثار اماتت احیا و طی سموات عند قیام الساعه تکلیف صلاة
که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات و یا بمعنی تفریق اجزا و ازاله
اعراض هر که قایلست بامتناع اعدام نو که اند که جواهر اعاده معدوم از
اهل اسلام قایلست بامتناع اعدام ذوات و جواهر با السر و الا امتنع القول
بالمعاد و چه غرض از معاد ایصال ثواب بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام
ذات و امتناع اعاده معدوم هر آینه معاد شخصی دیگر خواهد بود غیر از مطیع
و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نشواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک
و فنای واقع عنه القیمه تفرق اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال
تالیف و وقوع تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها
و یمکنه لا یعیدها فاذا اعاد التالیف الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا
الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی
المطیع و العقاب الی العاصی و یزول الاشکال و امام فخر برین مذهب اعتراض کرده
که برین تقدیر با قول بامتناع اعاده معدوم معاد متصور نشواند شد قال فی الاربعین



و تقریره ان الماء و الیه کل واحد یقول اما لیس مجرد تلک الاجزاء تفرقت و صارت
ترابا من غیر حیوة و لا مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک القدر
من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر بانا انما یکون موجودا
اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل
و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلک الاجزاء و الذرات بل هو عبارة
عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصه و اذا کانت کذلک کانت تلک الصفات
احد اجزاء ماهیه ذلک الشخص من حیث انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء یبطل تلک
الصفات و تفنی فان امتنع الاعاده علی المعدوم امتنعت علی تلک الصفات فیکون
العاید صفات اخری لا تلک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص ذلک الشخص و علی
هذا التقدیر لم یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی
عین الزید الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم و لا حاجة الی ما
ذکروه و ان منعنا اعادة المعدوم کان الامکان المذکور باقیا سواء قلنا انه تعالی
لا یعیدها و ستنه قایلین باعدام بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعالی
کل شی هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان و نتوانه بود که مراد از هلاک و فنا
تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنا بر آنکه کل شی خارجت و متناول مولف
و اجزاء و بعد از تفرق اگرچه بر مولف صادقست که از خارج از انتفاع لیکن
بر اجزاء متفرقه صادق نیست چه انتفاع اجزا که صلاحیت تالیف داشته باشد لا از و
بر صلاحیت باقیست پس کل شی هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور پس واجبست

که هلاک یعنی عدم و فنا باشد کما فی قوله تعالی ان امرؤ هلک ای افنی **وجه دوم**
قوله تعالی وهو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده و شک نیست که خدای تعالی سبب جمیع آیات است
که خلق عبارت از وست پس باید که معید جمیع اشیاء نیز او را باشد بار عود و ضمیر سوی خلق و
اعاده متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیاء **وجه سوم**
قوله تعالی هو الاول و الآخر یعنی اول اوست که خدای تعالی در ازل بود و هیچ شیء با او نبود
علی ما روی کان الله و لم یکن معه شیء پس معنی آخر نیز این باشد که خدای تعالی در ابد
موجود باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست
بالاتفاق پس باید که عند القیمة واقع باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند از وجه اول
بان المراد من کون کل شیء هالکا و فانیا از هالک و معدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا
لیس له الوجود و الامر العدمی فاما اذا نظر الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له
الا العدم و الهلاک فکل ممکن اذا نظر الی ذاته و لو فی وقت کونه موجودا فهو هالک
و معدوم فی ذاته و امام فخر رازی گفته که چون لفظ هالک و فانی اسم فاعل است
و اسم فاعل مجاز در استقبال پس تقدیری که هلاک و فنا یعنی تفرق اجزا باشد
واجب است تاویل بنا بر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لابد است از
حمل لفظ بر معنی مجاز باعتبار وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد
تاویل کردن قال و لیکونه ایلا در احتمال الهلاک و الفنا فی الاستقبال کما ذکرتم
لیس باولی من تاویلکونه قابلا للعدم و الفنا مع کونه حقیقة فی الحال و از وجه
دوم با آنکه لا نسلم که مراد از ابتداء الخلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد





جمع کردن اجزاست و تالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالی و بدء خلق الانسان من طین
و از وجه سیوم با آنکه مراد از اول و آخر فاعل و غایت است چنانکه مذهب محققین است
که غایت در افعال الهی ذات واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب
الوجود متحد به بالذات و متغایر به بالاعتبار و این اگرچه تاویل است لیکن ناچار است
از تاویل بر هر تقدیر چه اگر مراد از آخر آخر بحسب زمان باشد مقصود شما است تنها در
آخریت که بعد از و موجود نشونه دان مراد شوانه بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت
جنت و نار **فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیوم**
در بیان حقیقت لذت و الم و تقسیمهما الی الجسمانی و الروحانی و حقیقت ثواب
و عقاب بدانکه ادراک لذت و الم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریست
و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه است و مراد از کیفیت نفسانیه
عرضی است از مقوله کیف که مخصوص باشد به ذوات الانفس اعنی الحیوانات
من الانواع الجسمانیة مثل علم و قدرت و اراده و مانند اینها و تقییده اختصاص بحیوانات
تقییده من الانواع الجسمانیة بنا بر آنست که منافی ثبوت لذت برای مجردات نیست
کما یاتی و با آنکه تصور لذت و الم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر
لفظ و معنی مفهوم مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث هو ملائم و الالم
ادراک المنافی من حیث هو منافی و مراد از ملائم امریست لائق بشیء و لا محاله کمال
شیء باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امریست مضاد شیء و لا محاله
نقص شیء باشد و قید الحیثیة انما هو لان الشیء قد یکون ملائما من وجه دون وجه فادراکه

لا من جهة ملائمیة لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک
الملایم و ادراک المنافی وصول بذات ملایم و وجود خارجی وی و وصول بذات
منافی و وجود خارجی وی نه تنها تصور و حصول صورت ملایم یا منافی در ذهن
فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک و نیل
لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و الالم ادراک و نیل لوصول ما هو
عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک فذکر مع ادراک النیل لان ادراک الشی قد یکون
بحصول صورة مساویة له فی الذهن و نیل الشی لا یکون الا بحصول ذاته و ذکر الوصول لان اللذة
لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ و وصول الیه و فرق میان
کمال و خیر انست که حصول امر لایق است برای شی از جهت که موجب خروج شی است
از قوة بفعل کمالست و از جهت که مناسب و پسندیده و مختار اوست خیرست و همچنان
فرق میان آفت و شر همین است و منافی شی از جهت که موجب نقض شی است در ذات وی
از فعلیت بقوة آفت و از جهت که غیر مناسب و غیر مختار و ناپسندیده است
شر و شکیست که معتبر کمالیت و خیریت است نظر باعتقاد مدرک لا فی نفس الامر
لانه قد یعتقد الکمالیة و الخیریة فی شی فیلتذ به و ان لم یکن کمالیة و خیریة فیه فی نفس
الامر و قد یکون فی شی خیریة و کمالیة فی نفس الامر و لا یعتقد المدرک کونها فیه
فلا یلتذ به و لهذا قد یلتذ زید مثلا فی شی معین و لا یلتذ منه عمرو و قد یتالم و قال
الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة و نعرف انا هناک ادراکا للملایم
لکن لا یثبت لنا ان اللذة نفس ادراک الملایم ام غیره و بتقدیر المغایرة





هل هی معلولة ام لا و بتقدیر المعلولیة هل یمکن حصولها بطریق آخر ثم قال و الاقرب
ان الالم لیس هو نفس ادراک المنافی و لا هو کاف فی حصوله لان التجارب الطبیعیة
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غیر مولم مع ان هناک ادراک امر غیر طبیعی
و زعم محمد بن زکریا و صحح در کلام جالینوس انست که لذت عبارت از خروج از حالت
غیر طبیعی است بحالت طبیعی و هو معنی الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل للجوع و الجماع لدفع غلبة المنی
او غیبته و قد ابطله الشیخ و غیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم و حالة غیر طبیعیة کما فی
من صادف مال او مطالعة جمال من غیر طلب و شوق لا علی التفصیل و لا علی الاجمال و کما فی ادراک
الذائقة الحلاوة اول مرة و قد یحصل ذلک التبدل من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج
و فی ورود المستلذات علی من له غایة الشوق الی ذلک و قد عرض له شاغل عن الشعور
بذلک قالوا و سبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فان الالم و اللذة
لا یتمان الا بالادراک و الادراک الحسی خصوصا اللمسی لا یحصل الا بالانفعال عن الضد
و بالجملة فلما لم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا انها نفسه و چون
لذت و الم نفس ادراک مخصوصست و ادراک منقسم بادراک حسی و ادراک عقلی
پس لذت نیز منقسم است بلذت حسیه و لذت عقلیه و الم را نیز منقسم بالم حسی
و الم عقلی اما لذت حسیه کتکیف الذائقة بالحلاوة و تکیف القوة الغضبیة بتصور
الغلبة ای صور و تکیف القوة الشهویة بتصور ما تشتهیه و نیل و تکیف الخیال بالصورة
المستحسنة و تکیف القوة الوهمیة بتصور المعنی الذی یستحسنه بنابر آنکه تصور قوتهای
مذکوره کمالست و خیر است برای قوتهای مذکوره و اما الم حسی چون تکیف قوای

مذکوره بصور اضداد صور مذکوره بنا بر آنکه منقصت و آفت برای قوای مذکوره
و اما لذت عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات ما
یتعقل من الواجب الوجود و صور معلولاته المترتبه و لوازمها و احکامها و بالجمله
بتصور ما علیه الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون
والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا ولا شک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس
الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له ولحصوله فهو ملتذ بذلک
غایة الالتذاذ و شک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه بر وجه اتم پس
لذت ایشان اتم لذات باشد و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال که حاصلست برای
عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد با آنچه از این جنس حاصلست برای واجب الوجود چه حاصل
برای عقول فایض است از جانب او تعالی شانه و لامحاله زاید است بر ذات
عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصلست در مرتبه ذات او و عین ذات
اوست غایتش علما اطلاق لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب
و حکمای الهیین ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء
هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا الذی هو بری
عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبع الشر ولا شاغل له عنه و لذت عقلیه لامحاله
اتم است از لذت حسیه فان العقلیه اکثر کمیة و اقوی کیفیة اما الاول فلان عدد
تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی و اما الثانی فلان العقل یصل الی کنه
المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هر گاه کمالات عقلیه

اکثرها



اکثرها شد و ادراکات عقل اتم باشد لذت عقلیه لامحاله اتم باشد و اما الم عقلی هو
ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک حصول ذلک الضد من حیث هو ضد
و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش با لذت حسی دانستی بیان حال الم
عقلی و نسبتش با الم حسی نیز معلوم توانی کرد و این که بعضی از علما را در بعض از اوقات
و یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود
و همچنین جهال را تالمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و نهایت شدید نباشد
بنا بر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بعد از رفض شواغل و نقض
آثار علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و حالات نفسیه در بعضی از احیان
تفاوت در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت
ظهور دارد و همچنین احوالات جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن
نفس جاهل بخویشتن و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرقه
قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه یکبارگی و فرض تمامیت لذت عقلیه
نفس عالمه و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات جاهله
و انقطاع حبل چاره و تدبیر در تلافی مافات و تدارک اوقات نسبت
بنفس جاهل توان نمود و چون حقیقت لذت و الم بیننده در جزای طاعات
با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مؤلماتست که وعید کرده و بیم داده بآن
بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت و لامحاله هر
کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست از عقلی

وحسی توانند بود و چون ثواب وعقاب لذت والمی است که بوصول رسانندهٔ آن
خدای تعالی است هر اینه بر اتم انحای لذت واشد انواع الم واقع باشد واتمیت واشدیت
بحسب کیفیت وکمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است وعدم شوب
بدیگری واما بحسب کمیت خلود وعدم انقطاع لیکن عقاب اتم واشد مخصوص کافرانست
که انقطاع ندارد واما عقاب مومن عاصی منقطع است بالاجماع وتوقع انقطاع
وعلم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشد وثواب وعقاب عقلیان
از لوازم مترتبه بر علوم وجهالاتست وعمده علوم اعتقاداتست حقه پس مومن عاصی
را عقاب عقلی نباشد واین نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود دو ملذ ومولم عقلی
از داخل ذات بود وملذ ومولم حسی از خارج ذات وجنت ما مدار ملذ حسی است
وجهنم ما مدار مولم حسی وعدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست
که بنا بر لزوم ممتنع الانفکاکست واما عقاب حسی وی بنا بر اخبار کلود که ظاهراً ثابت
در آیات وخلود عقاب عقلی استبعادی ندارد وخلود عقاب حسی را بعضی
استبعاد کرده اند وحل آن بکث طویل نموده ووجهی ندارد چه وعید عقاب
مخلد بمعنی موبد در از نار را دخلت ملکهٔ از نار تام بدون آن حاصل نشود
وسابقاً بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیل است که از لوازم خیرات
کثیره است ودر احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم وارد شده
که خلود عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده میشود ابداً اهرآینه کافر میبود ابداً

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیوم

در ذکر



در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد به آنکه چون وعد بثواب ووعید از
عقاب متحقق شده وایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب
بنا بر آنکه دنیا دار یست محفوف بمکاره وعلو از کدورات روحانی وجسمانی سیما
برای مومنان واما عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار دنیا در متلبسند در دار دنیا بانواع
مستلذات که ملایمات نفوس خسیسه وطبایع سخیفه ایشانست پس اگر داری دیگر
ونشأه اخری نباشد هر آنست نزاکه ممکن شود در آن نشأه ایفای بوعد ووعید هر اینه
تکلیف عاطل ووعد ووعید باطل گردد واین لامحاله قبیح است عقلاً وممتنع الصدور
از واجب الوجود حکیم وچون موت واقع است پس واجبست عود وحیوة تا ممکن
شود ایفا بوعد ووعید ومراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت
پس معاد واجبست عقلا چنانکه مذهب قایلین بتحسین وتقبیح عقلیانست وورود
شرع نیز تایید وتاکید وجوب عقلی کرده واما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله
سمعیاتست وعقل دلالت نکند بر وقوع آن واین اول اختلافات واقع است
در امر معاد لیکن در میان امت خلافی در وقوع خلاف نیست در حقیقت معاد در مشهور جمهور
ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند اکثر متکلمین قایلند بمعاد جسمانی فقط واکثر حکمای
الهیین قایلند بمعاد روحانی فقط وکثیری از محققین هر دو فرقه قایلند بروحانی
وجسمانی معاً واکثر حکمای طبیعین از فلاسفه اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقا و
منقول از جالینوس طبیب اطباء آنست که توقف وشک در امر معاد ومنشأ این اختلافات
اختلافست در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس

١ ٢ ٣ ۴ ۵

و روح عرضی است یا صورتی قایم بماده بدن که زایل شود ببطلان موت پس اگر با
وجود این اعتقاد معتقد ملی است و قایل بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر
جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و شریعتی نیست قایل بهیچ یک از معادین نتواند بود و نزد
هر که حقیقت انسان نفس مجرده است و بدن مرا و را آلتیست مگر التی منفصل
از حقیقت انسان قایلست بمعاد روحانی فقط و هر که قایلست بترکیب حقیقت انسان
از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین جمیعا
و هر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا فصل ششم
از باب چهارم از مقاله سیوم در تقریر مذاهب مسلمان قایلین بمعاد جسمانی
مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهبند یکی مذهب اکثر متکلمین
و آن قول بحصر جسمانیت فقط دویم مذهب محققین متکلمین و آن قول بمعاد
جسمانی و روحانیست معا و حکما اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قایلند
بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا اکتفا نمایند
و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود و قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب
ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة
و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة
لا یحتاج الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا
محمد صلی الله علیه و آله و سلم حال السعادة و[illegible]شقاوة والثابتتان بالمقاییس
اللتان للانفس وان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح





من العلل والحکما الالهیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة
السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک وان اعطوها ولا یستعظمونها فی
جنبة هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول علی ما نصفه عن قریب فلنعرف
حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع
یعنی یکقسم از معاد انست که قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید
چنانکه فقط منقول از انست بر آن چه اعتقاد و تقلید حکما داخل منقولاتست
و راهی نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست
که مخصوص بدنست در روز قیامت و خیرات و شرور بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه
معلومست و محتاج بتعلیم کردن و بیان نمودن و حال انکه بسط کرده و شرح نموده
شریعت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله حال سعادت و شقاوت بدن را که عبارت
از لذات و آلام و خیرات و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت ازوست
و قسمی دیگر از معاد انست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال
انکه تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد و این اشارات
بآیات و احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ و شان بلذات
روحانیه و این سعادت و شقاوتیست که ثابت است بقیاس و مخصوص است
بنفس ناطقه مجرده اگر چه وهمهای ما قاصر است از در یافت حقیقت این سعادت
و شقاوت مادامی که در قید این بدن باشیم بنابر علتهایی که بیان خواهیم کرد و این
اشاره بانست که مادامی که نفس در خواهش بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را

تصور امور عقلیه صرفه در رسیدن بکنه لذات و آلام روحانیه و رغبت حکمای الهیین
برسیدن و ادراک این سعادت عظمی بوده از ادراک سعادت بدنیه ملکی که باعث [illegible]
التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه وارد شده اند سعادت بدنیه را و این معنی وجهی است
که اعطوا با صیغه مجهول کار و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز اعطای
سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بوقوع آن و این معنی بنابر آن تواند بود که بعضی
از حکمای الهیین قائلین را حکمتی از نبوت بوده باشد والا منافی خواهد بود
با آنچه اول گفت که عقل را راهی بادراک این سعادت نیست و عظیم نمیشمرند
ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادت عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است
و رضیتی است که بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد
و متصل شدن بعقل فعال و متحد گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس
باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته
شد مفروغ عنه است در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین
که قول بمعاد جسمانی نیست فقط تصحیح معاد جسمانی هر دو وجه توان نمود چه ایشان یا
قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و آنانکه قایل باشند نتوانند بود که قایل بجواز اعاده
معدوم نباشند و آنانکه قایل نباشند یا قایل خواهند بود بجواز اعاده معدوم
و یا نه آنانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند
اعاده هرچه را معدوم شده از بدن خواه از جمله مشخصات بدن باشد
و خواه نه و آنانکه قایل نباشند نتوانند بود که قایل باشند باعدام جزوی از مشخصات





بدن پس و چنین یکی قول بجواز اعاده معدوم است و دیگر قول بعدم اعدام جزوی از مشخصات
بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بجمیع معادین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر
آسان باشد بنابر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز بودن شخص مکلف بعین نفس ناطقه
پس خواه بدن بجمیع اجزا معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن
عین شخص مکلف است خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بلی بر این
مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و آن توهم مندفعست بنابر آنکه قول بامتناع
تناسخ شرعا بنابر نفی معاد و ثواب و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده
بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما امتناع تناسخ باشد و اگر تجویز امتناع
کنند ابطال تناسخ نتوانند کرد و لهذا اشاره کردیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی
مقلد محضند و تصحیح نتوانند نمود و آنکه گفتیم بتقدیری است که معاد جسمانی بنابر
تجرد نفس ناطقه بنحوی که ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره است باشد
اعنی باعادت بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه وی لیکن با
قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر آن نیست و لهذا بسیاری
از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام تصحیح معاد جسمانی
ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضرورات دین اسلام است همین که ظاهر
باشد تکفیر بسیاری از محققین از علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که
آنچه از ضروریات دین است معادیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد بنحوی
باشد که مورد لذات و آلام جسمانیه تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده

در باب جنت و نار و ثواب و عقاب و حاملین آن غایت بعید است و
هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام
در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی عبارت
از شرح حماسیات است باستکمال اهل ظاهر از مسلمین والا ایشان تجویز کرده اند
که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم
باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل انفعال
نفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه توانند شد
و جمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان
والمطاعم والمشارب والثمار والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر
ذلک در آن نشأه ادراک نمایند و دریابند و دریافتن اتم از آنچه اهل ظاهر تصور
آن کنند و آن نشأه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس
اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشد در تحت فلک قمر
تعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراکات ایشان باشد جمیع مولمات جسمانیه را من النیران
المحرقه والحیات اللاذعه افواهها والعقارب والصدید والزقوم والحمیم والیحموم الی غیر ذلک
و آن نشأه مظهر جهنم و طبقات هاویه باشد نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح
معاد جسمانی و اما دلیل و توضیح سمعیت و نقلی اما سمعی ظواهریست که قرآن مجید
مملو است از آن و احادیث نبویه مشحون بآن و مدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد
واجبست حمل بر آن فان قیل الآیات المشعره بالمعاد الجسمانی لیست اکثر و

اظهر



واظهر من الآیات المشعره بالتشبیه والجبر والقدر ونحو ذلک وقد وجب تاویلها قطعا
١ فلیصرف هذه ایضا الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعاده النفوس وشقاو
تها بعد مفارقه الابدان علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافه الخلائق
لارشادهم الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوه النظریه والعملیه وتبقیه النظام
المفضی الی صلاح الکل وکذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشاره
بما یعتقدونه لذا ونقصانا واکثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیه
واللذات العقلیه ویقتصرون علی ما الفوه فلا بد ان یخاطبهم الانبیاء بما هو مثال
للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفا
رابی ان الکلام شبه خیالات للفلسفه قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر
ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا فی شرح
المقاصد موافقا لما فی الاربعین و اما دلیل عقلی در صدر فصل پنجم مذکور شد وهو
ما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا و عاصیا و محسنا و
مسیئا و نری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا والمسیء یموت
من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه الثواب الی المحسن
والعقاب الی المسیء کانت هذه الحیوه الدنیویه عبثا بل سفها واعلم انه تعالی ذکر
هذه الحجه فی آیات من القرآن فی طه ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس
بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین
کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین

فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نمیکند
بلکه دلالت بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قائلین
بمعاد جسمانی فقط و اما تقریر مذهب محققین قائلین بجسمانی و روحانی جمیعاً
اینست که دلیل عقلی دلالت کرده بتجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و
التذاذ نفس بکمالات علمیه و ملکات عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب
خلوص از غواشی مادیه و عوارض بدنیه دریافت آن تمام و التذاذ بر دوام گردد
و همچنین بر تألم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات فاضله
مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن و اعاده تعلق روح مفارقت
کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات حسیه و نار که دار الآم
جسمانیه است و شک نیست که این معنی اعنی اجتماع سعادتین عقلی و حسی و همچنین جمع
میان الام روحانی و جسمانی اتم و در باب وعد و وعید ادخل خواهد بود و قال
الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی
معا اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذه القول و ذلک لانهم ارادوا الجمع بین
الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی و فی
محبته و علی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات الا ان الاستقراء دل
علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا غیر ممکن و ذلک لان
الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی شیء
من اللذات الجسمانیة و حال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الروحانیة لکن

هذا الجمع



هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت و ترقت
هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة قویت و کملت فاذا اعیدت الی الابدان
مرة اخری لم یبعد ان تصیر هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین و لا شک ان هذه
الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات فهذا المعنی لم یقم علی امتناعه برهان
عقلی و هو الجمع بین الحکمة النبویة والقوانین الفلسفیة فوجب المصیر الیه و قال شارح
المقاصد القائلون بالمعاد الروحانی فقط او به و بالجسمانی معا یقولون بان النفوس
الناطقة مجردة باقیة لا تفنی بخراب البدن لما سبق من الدلایل و تشهد به کثیر من نصوص
الکتاب والسنة فلا حاجة للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد و للآخرین بعد اثبات
حشر الاجساد لان القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به یدبر امره تعالی
نفسه معطلا او متعلقة ببدن آخر غیر معقول عند العقل و لا منقول من احد کیف
و نفسها مناسبة لذلک المزاج الفته بل لم تفارقه الا لاستعار قابلیته لتصرفاتها فاذا
عادت القابلیة عاد التعلق لا محالة و قد یقال ان قوله تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم
من قرة اعین للذین احسنوا الحسنی و زیادة و رضوان من الله اکبر اشارة
الی المعاد الروحانی و کذا الاحادیث الواردة فی حال ارواح المؤمنین و خصوصا
الصدیقین والشهداء والصالحین و انها فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من
نور معلقة تحت العرش و ان کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام
و پیش ازین سخن در باب بودن ارواح مؤمنین در حواصل طیور و قنادیل نور
گذشت و در و رنیت بتقدیر صحت این روایات که اشاره باز با نچه حکما رفته اند

از تعلق نفوس سعدا با اجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف طیور بخضرة
قنادیل بمعلق بودن در تحت عرش نهایت مناسب این تاویلست کما لا یخفی
و غرض حضرت صادق علیه السلام از رد این روایت رد فهمیده مردم باشد
از ظاهرش که شعور بجسمانی بودن ارواحست **فصل یازدهم از باب چهارم**
**از مطلب سیوم** در تقریر مذهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه
را چنانکه مکرر دانسته شد دو فضیلت بحسب قوتین نظری و عملی و کمال
فضیلت نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و
کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست که توسط اخلاقست یعنی واسط بودن
میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد
بحسب کلا الفضیلتین و با بحکم کامل باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند
از بدن او را هیچگونه حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنا
بر آنست که بدن آلتی است مر نفس را در تحصیل کمالین و چون کمال مطلوب
حاصل است حاجت با آلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود
در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارند و لا
محاله حاصل است مر او را بهجتی و غبطه که حاصل است مر عقول و ملائکه مقدسه را و آن
لذتیست که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب
ان یعلم ان لکل قوة نفسانیة لذة و خیرا یخصها و اذی و شرا یخصها مثاله
ان لذة الشهوة و خیرها ان یتادی الیها کیفیة محسوسة ملایمة للحس و لذة الغضب

الظفر



الظفر و لذة الوهم الرجاء و لذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة و اذی کل واحد منها
ما یضاده و یشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملایمها و موافقها هو الخیر و اللذة
الخاصة بها و موافق کل واحد منها بالذات و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه
کمال بالفعل و ایضا فهذه القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی
الحقیقة مختلفة فالذی کماله اتم و ادوم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل الیه و الذی هو
فی نفسه اکمل و افضل و الذی فی نفسه اشد ادراکا فاللذة التی له ابلغ و اوفر
و ایضا فانه قد یکون کمال بحیث یعلم انه کائن و لذیذ و لا یتصور کیفیته و لا یشعر
باللذاذة ما لم یحصل و ما لم یحصل لم یشتق الیه و لم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لکنه
لا یشتهیه و لا یحن نحوه و کذلک حال الاکمه عند الصور الجمیلة و الاصم عند الالحان المنتظمة
و ایضا فان الکامل و الامر الملایم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناک مانع او شاغل
للنفس فتکرهه و تؤثر ضده علیه مثل کراهة بعض المرضی الطعم الحلو و شهوتهم
الطعوم الردیة الکریهة و ربما لم یکن کراهیة و لکن عدم الاستلذاذ به کالخایف
یجد الغلبة او اللذة فلا یشعر بها فلا یستلذ و ایضا قد یکون القوة الدراکة
ممنوة بضد ما هو کمالها و لا یحس به و لا ینفر عنه حتی اذا زال العایق تاذت به کل
التاذی مثل الممرور ربما لم یحس بمرارة فمه الی ان یصلح مزاجه فحینئذ ینفر عن الحال
العارضة له و کذلک قد یکون الحیوان غیر مشتهی للغذاء البتة و هو اوفق شیء له بل کارها
و یبقی علیه مدة طویلة فاذا زال العایق عاد الی واجبه فی طبعه فاشتد جوعه و شهوته
للغذاء حتی لا یصبر عنه و یهلک عند فقدانه و کذلک قد یحصل سبب الالم العظیم مثل

مثل ذوق الثمار و تبريد الزمهرير الا ان يخص البدن افة فيتاذى البدن به حتى يزول
الاذى فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة
كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل
والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدا الكل سالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدا الروحانية
الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهياتها
وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتصير عالما معقولا موازيا للعالم
الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشة بمثاله
وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة
للقوى الاخر فيجده في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة
لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي
بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح
بما هو سار في جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد
واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في البدن والتعاسنا
في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض
ما قدمنا من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ
ربما تخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح
المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا بذلك شبيه بالالتذاذ الحسي من المذوقات

اللذيذة



اللذيذة برائحتها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية
تنبهت من النفس على الكمال الذي يكتسبه اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال
الذي لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة
الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة و
اشرفها وهذه هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه
وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان
رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر
في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة
ولذة كلا بل اي نسبة تكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده
ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط
ولم يتخيل اللذة اللحنية واگر نفس ناقص باشد در علم و حاصل نشده باشد او را فضیلتی که
بحسب قوه نظری با اگر اهل ذکا باشد و شعور بکمال مراد او را حاصل بود ولیکن تقصیر کرده باشد
در تحصیل کمالات علمیه واعتقادات حقه لا محاله ناقص خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون
علوم اعتقادیه نفعی نتواند داشت و چون از اهل ذکاست بر سبیل احت و ساده که
نظری نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله و آرای مجسمه را
که مضاد حقیقی علوم حقه و منافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از
بدن و زایل شود صدری که مانع بود از احساس بالم جهالات هر آینه واقع خواهد شد در

عذاب الیم والم عظیم که قیاس آن با آلام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه
حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن و
تعلق بجزئی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات حسیه با وجود آن لذت عقلیه
در نظر نماید و هیچ المی از آلام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید و شک نیست که مراتب
کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلفست و بحسب آن اختلاف
درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه نیز که مراتب سعادت حقیقیه اند متفاوت
باشد و همچنین در طرف نقصان درکات آلام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب
شقاوت حقیقیه اند مختلف باشند و در میان ادنی مراتب سعادت که بآن متجاوز
توان شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب
واظن ان ذلک ان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق
بها تصدیقا یقینیا وان یعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون
الجزئیة التی لا تتناهی ویتقرر عنده هیئات الکل ونسب اجزائه بعضها عند بعض و النظام
الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه ویتصور العنایة وکیفیتها
ویتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها وانها کیف تعرف حتی لا یلحقه تکثر
وتغیر بوجه من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا
ازداد للسعادة استعدادا وکأنه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا
ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک یمنعه عن الالتفات
الی ما خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال علمی نیز و عدم کفایت کمال

علمی تنها



علمی تنها گفته و نقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی من النفس
آنست که هرگاه که عدالت و توسط در اخلاق که ما در خاتمه کتاب بیان آن خواهیم کرد
آن ملکه التوسط مر نفس را حاصل شده باشد هر آینه حاصل شده باشد در وی هیئات استعلا
و تنزه از انقیاد و اطاعت قوی شهویه و غضبیه و سایر قوای بدنیه و التفات ننماید باین
امور الا بقدر ضرورت تدبیر بدن ما دام التعلق به و لا حاجة الیه با قیاس بعد از
مفارقت مبری شده باشد از میل و شوق بدن و انجذاب و التفات بسوی امور
بدنیه و نشأه جسمانیه پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی بامور
عالیه و مراتب متعالیه یکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت
و لاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی از جهت بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه
ملکه توسط مذکور او را حاصل نشده باشد و هیئات انزعاج و انفعال از امور جسمیه
خسیسه در وی رسوخ ملکه میل و شوق بمستلذات دنیه و امور وهمیه بدنیه در او راسخ
گشته باشد و انقیاد و اطاعت در وی شهوت و غضب در او ملکه شده پس چون
با این حال و انقیاد با بدن مفارقت کند از بدن هر چند تکمیل جزو نظری کرده باشد
و از کمالات علمیه بهره تمام یافته هر آینه استلذاذ بآن کمالات و اختلاط آن
علوم در او میسر نشود و فان غفلة النفس و عدم التذاذها بالکمال ما دام فی البدن
لیست لان النفس منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن و الشوق الجبلی الی
تدبیره و الاشتغال باثاره و ما یورده علیها من عوارضه پس با این حال هرگاه مفارقت
کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست بلکه بعادت

بتر و صعبتر از حال تعلق حالی دوده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل بلذات حسیه
حاصل حاصل بود و تاذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنا بر اشتغال بتدبیر بدن حاصل
نبود و در حال مفارقت میل بلذات حسیه بنا بر فقدان آلت متعذر شده باتیان
میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مشغول عنه بود متأکد شده بنا بر عدم
شاغل از آن فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث
هناک بین الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه حیث امتنع ان تلک الهیئة البدنیة
الراسخة فیها الغیر الزایل عنه مضادة لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا مولمة لغایة الالم لکن
هذا الاذی وهذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض غریب لان المیل الی الامور الحسیة
والشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی
مقتضی ذاتها والعارض والغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول ویبطل مع عدم الافعال
التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد
بلکه منقطع شود بمحو شدن هیئات مذکوره حتی تزکو النفس وتبلغ السعادة التی تخصها
بخلاف عقوبت ناقص العلم که لا محالة مخلد و دایمست و هرگز انقطاع ندارد زیرا که
شوق کمال مقتضای ذات نفس وی است و هرگز زایل نشود و با عدم امکان نیل کمال
بسبب عدم آلت پس آن تاذی و الم عقلی دایم باشد مادام جوهر نفس اگر گویند پس
باید که عذاب ناقص العلم والعمل نیز که از جهت نقصان عمل او است زیرا که
عارضیست منقطع باشد و بسبب این انقطاع عذاب وی مخفف گردد جواب آنست
که هیئت ردیه نقصان عمل در کامل اگرچه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت





اصلیه نیست لیکن مقتضی نفس از حیثیت ارتسام باعتقادات ردیه وارتسام
بخیالات باطله که هرآینه در جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است
و ازین جهت عارض غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل
شده و بسبب آن فطرت اصلیه باطل گشته رداءت اعمال موافق و ملایم ذات
بالفعل اوست و هرگاه آن هیئت ردیه در وی متمکن شود و در رسوخ پایه هرگز باطل
نشود و چون باطل نشود عذاب وی از آن جهت نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف
نفس مومن که مرتسم باعتقادات حقه و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چون کسب هیئت
ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند هرآینه این هیئت ردیه مظلم چون منافی ذات
نورانیه و خلاف مقتضای اوست در جواهر ذات نفس دخیل شود نه کرد سیما که اعتقاد
قبح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه ایست که ذات متجوهر بآن شده پس چون آن
هیئت ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرر نیز باطل شده هرآینه زود زایل گردد
و عذاب انقطاع پاید و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور
نیست و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقاد ولی صدور یابد از آن جهت که از وی صدور یافته
اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و پس با معنی که اگر چه این اعمال از صحیح الاعتقاد
صادر شود صالح خواهد بود و سببش آنست که عمل صالح و خیر تواند بود که فاعلش باعتقاد
بخیریت و صلاح آن داشته شد و ازین جهت اقدام بآن کرده و اعتقاد بخیریت
و صلاح اعمال سیما باعتبار آنکه او دیگر مسبوق است باعتقادات حقه کثیره که آن
الاعتقاد ولا حی الی فقد انهاست پس عمل صالح از جهت صلاح از وصادر شود اند شده

و از این جهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع و باطل و هباءً منثوراً گفته و از اینجا
سرّ احبط الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه
بحسب کمال و نقص از قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوتی که لاحق مر ایشان را
بحسب نشأه آخرت که حالت مفارقت از بدن است و اما احوال نفوس ساده غیر زکیه که
ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند
خالی از آن نیست که معتقد نه مر اعتقادات حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقد نه مر
اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارج نه از رتبه تقلید نیز طایفه اولی اگر عمل
بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیئات ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند
داشت بنهایت ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب هیئات ردیه کرده باشند
با صحت تقلید هر آینه مدتی معذب باشند و چون هیئات عرضیست عاقبت زایل
خواهد شد هر آینه سعادت مذکوره ایشان را دریابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط
تقلید مرعی نشده باشد هر آینه اعتقادات تقلیدی نفعی نتوانند داشت هر چند سعی
در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید
مدعی حقیقتی نمایند که ثابت شود حقیقتش بدلیلی که ممکنست ایشان را تحصیل آن کنند
بلکه پیروی مدعی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل
دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلام
چه اکثر مردم قاصر نه از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز سیما در بدایت
احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است





در هر زمان از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت
انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه
اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوتی ادون از شقاوت
اشقیای اهل کمال و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود
بنهایت ضعیف اما وجود سعادت مطلقه بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که اصل
وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادتشان محتاج بیان نیست
چه مایه سعادت هیئات علمیه و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس
زکیه غیر زکیه ادراک سعادت عقلیه نکرده اند و در نظر ایشان سعادتی ورای لذات
جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب زکات و طهارت کرده باشند و اکتساب هیئات
ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب زکات و طهارت و ترک شهوات و لذات
دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث هیئات ردیه است در نفس مکر طمع
عوض از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات
حسیه دنیویه چه متصور شان غیر از این جنس نتوانند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی
بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقیست
بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه
بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ
محالست و بسایر اجسام کائنه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کائنات
محفوف بآفاتست لغو و بی فایده پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام

شریفه ساویه علی تفاوت درجاتهم واختلاف طبقاتها چنانکه رای محققین از حکمای
شائین است ویا بابدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول
تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفات ملکیه خواهد بود بلکه چون ان جسم شریف موضوع تخیل تواند شد
رای نفس متعلق بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بان آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات
و ملایمات وی صور متخیله باشند و تو هم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود
ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورتی مرتسم
در حس مشترک است خواه از ماده خارجیه متادی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای داخله
مرتسم در و گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم داشته و اصفی و الطف از لذت صور
مادیه هست بنابر صفای ان از کدورات مادیه سیما که نفس را ادراک ان بهیچگونه
شاغلی و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله ما از حس نیست پس ان لذت کمتر بلذت صور
متخیله درین نشاه فایده بدینه بایکرد و همچنین نفوس ردیه غیر ذکیه را الا به است
از تعلق بجسمی که موضوع تخیل موذیات وارده فی الشریعه باشد و تجویز کرده اند که جسم باشند
متولد از ادخنه و اجزا به نحوی که مستعد تعلق نفس تعلق تدبیر و تصرف باشند قال الشیخ
فی بعض رسائله و شبیه ان یکون ما قال بعض العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت ذکیه
و فارقت البدن و قد رسخ فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبه التی ان یکون لامثالهم علی مثل
ما یمکن ان یخاطب به العامه و یصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقت البدن ولم یکن لهم
معنی جاذب الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعد ذلک السعادة ولا شوق کمال
فیشقوا ذلک الشقاوة بل کانت هیاتهم النفسانیه متوجهه نحو الاسفل منجذبه الی الاجسام





ولامنع فی المواد السماویه غرانیکون موضوعه لها بها تتخیل جمیع ماکانت اعتقدته
من الاحوال الاخرویه فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر والبعث والخیرات
الاخرویه ویکون للانفس الردیه ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا وان الصورة الخیالیه
لیست تضعف عن الحسیه بل تزداد علیها تاثیرا و صفاء کما تری فی النوم و ذلک لشدة
استقرارها فی الموجوده فی المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل ولیست
الصورة التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظه الا المرتسمه فی بنطاسیا الا انها احدیهما
تبتدی من باطن وتنحدر الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهده
وانما یلذ ویوذی بالحقیقه المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل
فعله وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض
فهذه هی السعادة والشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس الخسیسه واما
الانفس المقدسه فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال وتتصل بکمالها بالذات وتنغمس
فی اللذة الحقیقیه وتتبرا عن النظر الی ما خلفها والی المملکه التی کانت لها کل التبرا ولو
کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تاذت به و تخلف لاجله عن درجة علیین الی
ان ینفسخ و مثل این در کتاب مبدا و معاد نیز ایراد کرده و قال فی الاشارات
فانهم اذا تنزهوا خلصوا عن البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن
معاونة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسما سماویا او ما یشبهه
ولعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی للعارفین و خواجه نصیر
طوسی قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدا و معاد نموده و در شان

بعض العلما که در کتاب مبدا و معاد از و ببعض اهل العلم ممن لا یکاد یرف فیما یقول تعبیر شده
کفته واظنه یریه الفارابی و ورا اقوا نموده که ولی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را
چنانکه داب وست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از حمل فطرت
بر ظواهر کلمات آخر کلام منقول از اشارات حای نظر هست و هو قوله ولعل ذلک یعنی
بهم آنچه یعنی تعلق بجرم سماوی ممکنست نه هر ان نفوس را السوی اینکه عاقبت مستعد اتصال
بعقل فعال شوند و بسعادت کاملین برسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس بلیه چنانکه شیخ
در مواضع کثیره بیان کرده انست که در ایشان استعدادات کمالات عقلیه بحسب
فطرت بیاتر و شعور بکمال حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد
مذکور ایشان زد در وقتی حاصل آید و حکمت جواب ازین نظر اینکه نفوس ناطقه
همه بحسب فطرت نفسیه مستعد کالند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل
واکثر نفوس را بنابر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود والتفات بذات
خود و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدت انهماک وفرو رفتگی در امور بدن
و امور وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنابر قوت استعداد و فرصتی
حاصل شود و قوتی باز که گاهی بخود و بیالاتر از خود بپردازند و سر از گریبان تجرد
برون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و از انکار رای بعالم
تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات امور مختلفه باشند
که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هرگاه بازکارت و طهارت از بدن
مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد و شاغلی

ازانکه



از جهت مدرکات باشند هر آینه توانند بود که باستعداد ذاتی با عدم مانع مستعد
ادراک معقولات کردند و از صور تخیل مستقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف
نفوس ردیه که متوسل بهیات مغذیه شده باشند چه ایشان را بعد از مفارقت
از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج به تدبیر نیز فرصت پرداختن بخود نشود و بنابر انکه شغل
تادی بصور مرذیه و هیات مغذیه بغایت شاغل تر از شغل تدبیر بدن باشد
این بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین ضرالله مارفته اند بانعدام
نفوس ساذجه خالیه از کمالات و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان
النفس انما تبقی بالصور المرتسمه در و بار و از تمام صور روحیه محتجب بالت که
مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة و لا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه دلایل
داله بر بقای نفوس مطلقست در جمیع و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا
ولاحقا و اما قائلین بتناسخ نزد هر که از بنجاست مایل است بتناسخ نفوس ردیه
بعد از ترددد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز رذائل
باقی باشد و پاک نشده باشند متعلق بابدان مثالیه شوند و تردد کنند در ان
ابدان تا انکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس
دیگر ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق باجرام سماویه شوند و نزد
هر که مایل نیست بتناسخ نفوس دیگر و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و ظلمانیه و منتقم یا معذب باشند و چون تناسخ
مطلقا پیش ازین ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانیه

نفوس مح

بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست
که قدیمست یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفسی دارد و یا نه و هر دو شق نهایت مشکل
بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه اگر
هست تعلق نفس مشتغل باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست
تعلق نفس مشتغل باو نیز بسبیل تدبیر و تصرف نیست بلکه بحیثیت که موضوع تخیل باشد لیکن
خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و نیز زیادتی بر مذهب ایشان چنانکه مدعی اند نخواهد
داشت و اصح اقوال درین مقام بتقدیر صحت وجود مثال قولیست که استاد ما
و مولانا افضل المتألهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه دلو
ضریحه میل بآن کرده و آن قولست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با
نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس زید در حین تعلق ببدن
تخیل بدن خود و جمیع اجزاء اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست لامحاله
خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنیست که در خواب خود را بآن بدن
مشاهده میکند بعد از مفارقت ازین بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که تخیل
او بود ادراک و تخیل او کما فی المنام و آن بدن لامحاله آلت ادراک جمیع جزئیات
و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را بتعلق بجسمی از اجسام
و باین قول کرده غزالی در رساله مضنون بها علی غیر اهلها حیث قال النفس اذا
فارقت البدن و حملة القوة الوهمية معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن منزهة
لیس معها شیء من الهیئات البدن و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن

البدن



عن البدن و عن دار الدنیا متوهمه نفسها عین الانسان المقبور الذی مات علی صورته
کما کان فی الرؤیا تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبوراً و تتخیل الآلام الواصلة الیها علی سبیل
العقوبات الحسية علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر و ان کانت
سعیدة فتتخیل صور الملائمة علی وفق ما کان تعتقده من الجنان والانهار والحدائق والغلمان
والولدان والحور العین والکاس من المعین فهذا ثواب القبر لذلک قال النبی صلی الله
علیه وآله القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئات
وعذاب القبر و ثوابه ما ذکرناها والنشأة الاخرة خروج النفس عن غبارة هذه الهیئات
کما یخرج الجنین من القرار المکین کما قال تعالی قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بکل
خلق علیم و قوله تعالی الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون و دلیل ظاهر
و مثال باین انتهی کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بآن کردیم تجرد خیال نیز چون
وجود مثال در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل و رائینه
برهان صورتی ندارد و چه تخصیص مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه هستند
بماده است و تمیز اجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بمحل
مادی و اما تناسخ هیچکس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته اند و جدیترین ناس در
ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه و اتباعش از قدما و مشائیه اسلامند
و جدیترین مردم در وقوع تناسخ حکمای هند و چین و بابل و بزعم شیخ اشراق و اتباعش
و قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و فارس جمیع مایل بتناسخ در نفوس اشقیا
مطلقا فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی النوع و عدمه بنفی و نیل

نیستند باشتغال از حیوان بنبات وبعضی دیگر قایلند بجواز اشتغال از حیوان بنبات
وبعضی دیگر قایلند بجواز اشتغال از حیوان ببنبات واز نبات بجماد نیز لیکن همه
متفقند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه واتصال بعالم
افلاک یا بعالم مثال واین تردد در ابدان عنصریه نزد ایشان جماعت عقوبت وعذاب وجهنم
نفوس شریره است اینست تناسخی که از جمله منسوبان بحکمت قایلند بان واما قول بدوام
تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه وعدم خلاص از ان مذهب جماعتی است که
قایل بحکمی وتوحیدی وحشر ونشر وثواب وعقاب مطلقا نیستند واین طایفه اردء
طوایف اهل تناسخند وما بتوفیق الله تعالی وفضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ
مطلقا بنحوی کردیم که ناظر را از ان جای شبهه نماند انشاء الله العزیز فصل
هشتم از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت سوال قبر وعذاب
قبر واحوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة سوال منکر ونکیر فی القبر وعذاب الکفار
وبعض العصاة فیه وانکاری که منسوبست بمعتزله بعضی از متاخرین معتزله انکار ان کرده
وگفته که معتزله بری انه ازین نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است وانما نسب الی المعتزله
لمخالطة ضرار ایاهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد وشکی نیست
که نزد هر که قایل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سوال وعذاب قبر مخصوص ببدن
پس واجبست اعاده حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع
فیه السوال والعذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است وشکی نیست در
امکان ان ونزد هر که قایلست ببقای روح تواند بود که سوال وعذاب مذکورین





مخصوص باشد بروح ونیز میتواند بود که شامل روح وبدن هر دو باشد باعاده تعلق
روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سوال وعذاب مذکورین دران
زمان وکذلک الحال فی ثواب المومن فی القبر واینکه گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی
بدن کافیست که مراد ثواب وعقاب فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین واما اگر مراد دوام
ثواب وعقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون النار
یعرضون علیها غدوا وعشیا ای قبل یوم القیمة وذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی و
یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومن قوله صلی الله علیه وآله القبر روضة
من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران وعلی ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول
باعاده حیوة بسوی بدن ما دام فی القبر ممکن نتواند بود لانحلال البدن لا محالة وخروجه
عن قبول الحیوة بالضرورة وما فی شرح المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحیوة بالبنیة
ولو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح بنیة مکابرة محضه پس بنابرین آیه وحدیث
مذکورین نیز مؤید قول ببقای روح خواهد بود کما لا یخفی وبنا بر قول باعاده حیوة
فی الجملة ضرورت که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة والحق هو الاول
لما ذکرنا ولما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو ارادة الموذج
من الثواب والعقاب للمکلف علی انه تکون ادخل فی لطف التکلیف واما البرزخ فهو
الحاجز بین الشیئین وما بین الدنیا والاخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات
فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح وثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواحست ودر
احادیث کثیره وارد شده بیان احوال ارواح فی مدة کونهم فی البرزخ وان ارواح

المومنین مشغولند و ارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از حبّه عُرنی که گفت
بیرون رفتم با امیر المومنین ع بظاهر کوفه پس ایستاد حضرت بوادی السلام و گویا با جماعتی
همزبانی میکرد و چندانکه من از ایستاده تنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول
شده برخواستم و ایستادم و همچنین تا چند نوبت و آنحضرت همچنان ایستاده بود
پس من گفتم یا امیر المومنین انّی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین
و استراحت کن و ردای خود را انداختم تا حضرت بر روی آن نشیند پس گفت یا حبّه
با مومنی حرف میکردم و موانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المومنین
انهم لکذلک یعنی زنده گان چنینند که با ایشان همزبانی و موانست توان کرد فرمود
نعم و اگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند و با هم
همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لی ارواح و ما من مومن یموت
فی بقعة من بقاع الارض الا و قیل لروحه الحقی بوادی السلام و انها لبقعة من جنة عدن
و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت له ان اخی ببغداد
و اخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لا یبقی مومن فی شرق الارض و
غربها الا حشر الله روحه الی وادی السلام قلت له و این وادی السلام قال ظهر الکوفة
اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون و عن ابی بصیر قال قال ابو عبد الله ع ان
ارواح المومنین لفی شجرة من الجنة و فی روایة اخری فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها
و یشربون من شرابها و یقولون ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا
باولنا و ایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام انه قال ان الارواح فی





صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تتعارف و تتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح
یقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان
فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و ان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی و عن
یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله علیه السلام فقال ما یقول الناس فی
ارواح المومنین فقلت یقولون تکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال
ابو عبد الله علیه السلام سبحان الله المومن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة طیر
یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد صلی الله علیه و آله و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و الملائکة
المقربون فاذا قبضه الله عز و جل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون و
یشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا و عن
ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله علیه السلام انا نتحدث عن ارواح المومنین انها فی حواصل
طیر خضر ترعی فی الجنة و تاوی الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر
قلت فاین هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة و عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام
قال سألته عن ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا
الساعة و لا تنجز لنا ما وعدتنا و لا تلحق آخرنا باولنا و عن امیر المومنین علیه السلام قال
شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار و عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال امیر المومنین
صلوات الله علیه شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت و هو الذی بحضرموت یرده هام الکفار

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیوم

در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان بدانکه قیام در لغت

مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما یعنی ایستادن وقیامت نام روزیست که جمیع
اموات مکلفین بعد از احیا دران روز می ایستند برای حساب اعمال و یا نام مکانیست
که دران مکان می ایستند برای حساب و بنا بر اول اضافه یوم القیمه مثل اضافه یوم الجمعه
و یوم الاحد است و بنا بر دوم مثل اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بهر تقدیر نام برای نقلست
چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع
قیام مذکور دران روز یا دران مکان و جمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی تخریب
یا افنای این عالم علی اختلاف القولین کامر خواهد کرد و بعد از ان عالمی دیگر پدید
خواهد آورد که از ان عالم آخرت گویند و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهد
داشت در موضعی که از ان بزمین قیامت و در روزی که از ان بروز قیامت گویند برای
حساب اعمال ان روزی خواهد بود در عقب و در تلو این روزها بغایت
بعید از پنجاه هزار سال دنیا بنا بر آنکه آفتاب ... که هر آینه آفتاب را دیگر خواهد
بود بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا روز منتفی شود و حشر عبارت
از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن دران موضع و کتاب عبارت از نامهاست
که ان نامها را بنظر مکلفین درآورند و بدست ایشان دهند تا خود مطلع
باعمال خود شوند و حجت خدای تعالی بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از التیست
که بآن اعمال را وزن کرده شود و صراط عبارت از جسریست ممدود بر
متن جهنم ادق از شعر واحد از سیف که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بران جسر
و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجمالی است بلکه از ضروریات دینیست

لیکن



لیکن در ماصدق این مفهومات خلاف است اکثر اهل اسلام حمل ان بر ظواهر کنند
و بعضی نیز تاویل بعضی قایل شوند نزد قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت
از خلوص روح و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن
و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیامت
یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین
قیامت دار و عالم استقرار مجردات بدون حاجت بماده و کتابت اعمال عبارت
از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال و ملکات در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند
و حساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در ذات و میزان عبارت
از عقل نظریست که حسن و قبح افعال بان سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالتست
و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعاد جسمانی نیز تجویز امثال
تاویل مذکور کرده‌اند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره
نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست در امکان ان و حمل کرده‌اند که ان بر ظواهر را در
وزن اعمال دو قولست احدهما ان اعمال المومن تتصور بصورة حسنة واعمال الکافر
والفاسق بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه والثانی
ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث
المنسوبة والیه ذهب اکثر المفسرین و گروهی از علما حکم کرده‌اند میزان از عدل و هو
قول مجاهد والضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن
علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزنه ای یعادله

وبما ورد من انه ليس هناك وزن في الحقيقة ولان العدل في الاخذ والاعطاء لا يعلم
الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل وبعضى از محققان مثل
حجة الاسلام غزالى وغيره را تحقيقيست در امثال اين مقام بغايت نفيس وهو ان
لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقالب وقد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة
واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقايق والارواح ولوجودهما في القوالب يستعمل الالفاظ
فيهما على الحقيقة مثل لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الالواح من دون ان يعتبر فيها
كونها من قصب او حديد او غير ذلك بل ولا ان يكون جسما ولا كون النقش محسوسا
او معقولا ولا كون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد كونه منقوشا فيه وهذا حقيقة
اللوح فكذلك الميزان فانه موضوع لما يعرف به مقادير الاشياء وهذا معنى واحد
وهو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها محسوس وبعضها معقول مثل
ما يوزن به الاجرام والاثقال كذي الكفتين وما يوزن به المواقيت والارتفاعات
كالاصطرلاب وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار وما يوزن به الاعمدة كالشاقول
وما يوزن به الخطوط كالمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به العلوم كالمنطق
وما يوزن به الكل وهو العقل المستقيم پس بنابرين تحقيق توان گفت كه مراد از ميزان
قيامت براى خواص منطق وقوانين نظر است كه حق وباطل در اعتقادات واصول
بآن توان شناخت كما اختاره الغزالى في بعض تصانيفه وبراى خواص وعوام در افعال
واعمال جميع انبيا واوصيا اند چه صحت وفساد عمل بموافقت با گفته وكرده ايشان
ومخالفت با آن متحقق شود كه در بعض الاحاديث ان الموازين القسط هم الانبيا

والاوصيا



[illegible]

والاوصيا عليهم السلام وان امير المؤمنين عليه السلام هو الميزان فميزان كل امة
وهو نبي تلك الامة ووصى نبيها ولبعض افاضل اخواننا الالهيين رسالة نفيسة في تحقيق
ميزان القيامة مبنية على التحقيق المذكور وهي في غاية الجودة ينبغي ان يطالعها كل احد اما
حدوث ابدان در روز قيامت دفعة شكى نيست در امكان آن بنابر آنكه تولد حيوانات
ومعلوم قال الغزالى في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه امر ممكن غير مستحيل
ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول الامر اولى من تعجب
عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالته
التسخير وصيرورة هذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها والتي بها التعجب
من ضعف العقول وهو ان ذلك الاستعداد الان شيء يحصل قليلا قليلا بالتدريج
من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لا يقبل الاستعداد
لقبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن
حدوثه دفعة والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس
الا ترى ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل
وسفاد واما المتولد منه يكون دفعة فانه لم يوجد قد مدر ولا تراب بعضه فار
بالقوة القريب الى حجم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات
يكون دفعة ولم يوجد عفونة تغيرت عن حالتها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل
يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشاة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي
كانت في الاصل وان تفرقت واختلطت بعضها صورها فيرد الله واهب الصور تلك الصور

الى موادها وتحصيل المزاج الخاص مرة اخرى والنفس حدثت عنه صورت وذلك المزاج
ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التي كانت بينهما واما الحساب فقد قال
ايضا في مضنون تعلق النفس بالجسد يعني الجسد الدنيوي فانه المحتاج الى الته بل الشاغل حجاب
لها عن حقائق الامور وبالموت تنكشف لها تأثيراتها لها فيما تقربها الى الله وتبعدها
عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تأثيرا من البعض وفي قدرة الله ان يجري
سببا يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها بالتقريب
والابعاد فهو الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور في
الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله
سائق وخاطرة متواترة وسعده ولا يعرف حد كثرتها وقد لا يحصره احاد متفرقاتها فاذا
حضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان في قدرة الله تعالى ان يكشف في
لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها انه اسرع الحاسبين قطعا
وسئل امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام كيف يحاسب الله الخلق في لحظة واحدة
من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع سائر الحيوانات بلا تشويش وغلط
واما الصراط فقال ايضا في المضنون الصراط عبارة عما لا مناسبة بين دقته ودقة
الشعر وحدته وحد السيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط المستقيم عبارة
عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له في سورة
الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في المصطفى عليه السلام انك
لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين





التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة وبين الخمود فلهذه
الاخلاق طرف افراط وطرف تفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط
فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي عليه السلام خير الامور اوسطها ومثال
ذلك الوسط الخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك
ان كمال الادمي في المشابهة بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في الامكان
انفكاك الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان
الفاتر لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان
والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي
لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد عن الطرفين يكون على
الوسط ولو فرض حلقة حديد محماة بالنار ووقعت فيها نملة هي تهرب بطبعها عن الحرارة
فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وذلك النقط

لا عرض لها فان الصراط المستقیم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلک یخرج من القوة
البشریه الوقوف علیه فلا جرم یرد اشارتنا الی ربعه رمیله عنه کما قال تعالی وان منکم الا
واردها کان علی ربک حتما مقضیا وقال ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم
فلا تمیلوا کل المیل فان العدل بین المراتین فی المحبه والوقوف علی درجة متوسطة لا یمیل بسببه
الی احدیهما کیف یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذا العالم علی الصراط المستقیم الذی
حکی الله تعالی حقیقته علی النبی علیه السلم وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه مره علی صراط
الآخرة من غیر میل ورد فی الحدیث یمر المومن علی الصراط کالبرق الخاطف فصل دوم
از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت جنت و نار جنت عبارت
از دار ثواب و نار عبارت از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی را لا محاله
داری باید جسمانی و خلافست درین که جنت و نار موجودند الآن یا موجود خواهند
شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب
اولست بنابر دلالت ظواهر آیات و احادیث بران با عدم ضرورت تاویل و نیز
او وقعست در لطف وعد و وعید کما لا یخفی و ستند فرقه ثانیه چند وجهست اول لزوم
عبث و ان مندفعست بوجه اول از وجهین مذهب مختار دویم لزوم فنا و هلاک
لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامهما وان مندفعست
بحمل اجماع بر ابدیه قیامت و فنا یا فی هلاکهما لحظه واحده قبیل یوم القیمة سیوم عدم
تحقق مکان برای جنت و نار چه تحقق آن در سموات این عالم ممتنعست لاستحاله
الخرق فی الافلاک و توقف الدخول فیها علیه حینئذ وکذا فی عناصره لانها لا تسع جنة



عرضها السموات والارض و تحقیق در عالم دیگر لاستحاله وجود عالم آخر مباین لهذا العالم
کما مر و جواب آنست که مکان جنت فوق سموات سبعست و تحت عرش کما علیه اکثر لقوله تعالی
لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوی و لقوله علیه السلم سقف الجنة عرش الرحمان
و قد سبق ان فوق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و نار موصوفست بوسعتی که در عالم
عناصر گنجایش آن بباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما آنست
که در جنت جسمانی بواطن افلاکست و هی نفوس المنطبعة کما مرة الاشارة الیه و
قال الغزالی فی المضنون اللذة الحسیه الموعودة فی الجنان من اکل و شرب و نکاح یجب
التصدیق بها لامکانها وهی کما تقدم حسی و خیالی و عقلی اما الحسی فنعیده رد الروح الی
البدن کما ذکرناه ولا کلام فی ان بعض هذه اللذات مما لا یرغب فیها کل احد مثل اللبن
والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود و هذا انما خوطب به جماعة یعظم ذلک
فی اعینهم ویشتهونه غایة الشهوة وفی کل صنف و کل اقلیم مطاعم و مشارب و ملابس تختص
بقوم دون قوم و لکل احد فی الجنة ما یشتهیه و لکم فیها ما تشتهیها انفسکم فیها ما تدعون
و ربما یعظم الله شهوة فی الآخرة ولا یکون تلک الشهوة منخلقة فی الدنیا کالنظر الی ذات
الله تعالی فان الشهوة والرغبة الصادقة مستحق لانعدام عن قریب فلو کانت دایمة لم یدرک
فوق بین الحسی والخیالی لان التذاذ الانسان بالصور من حیث انطباعها فی الخیال
والحس لا من حیث وجودها فی الخارج فلو وجد فی الخارج ولم یوصل فی حاسته ما لا انطباع
فلا لذة ولو بقی المنطبع فی الحس وعدم فی الخارج لدامت اللذة و للقوة المتخیلة قدرة
علی اختراق الصور فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة لیست بمحسوسة و منطبعة فی القوة الباصرة

فكذلك لو اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال وتوهمت حضورها وشاهدتها لم ينقطع لذته
لانه ليس بصير مبصرا كما في النوم فلو كانت لها قوة على تصويرها في القوة الباصرة لعظمت
لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا يفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى
الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة وكل ما يشتهيه احد فيحضر عنده في الحال
فيكون شهوته سبب تخيله وسبب الصارة اي سبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يحتاج بالله
شيء يميل اليه الا وبر وصد في الحال اي موجودا بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام
ان في الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة
على اختراع الصورة بحسب المشيئة واما الوجه الثالث وهو الوجه العقلي فهو ان يكون
هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى
انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فيكون الحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا
للذة اخرى وان كان ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع
هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر
استعداده فالمشغوف بالعقلية الجود على الصور الذي لم ينفتح له طرق الحقايق يمثل
له هذه الصور والعارفون المستحقرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح
لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شوقهم وشهوتهم اذ الجنة
ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات
واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة
والرحمة الالهية الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم

التصديق



التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور تليق بالكرم الالهي لا يدرك بالفهم
البشري واما تدرك في مقعد صدق عند مليك مقتدر وما بهمين فصل كه از فصول مقالات
اين كتاب است از انچه مقصود ما بالذات بود درين كتاب اكتفا نماييم وبايراد خاتمه
موعوده در خاتمه كتاب بفضل الله وتوفيقه طريق اختتام پيماييم **خاتمه**
در اشارت كونه بدلالت بر سلوك راه باطن و دو طريقه است يكي طريقه اهل حكمت و ان
تهذيب اخلاق است كه نتيجه سعي حكماي اشراقست دويم طريقه شرع و ان محافظت بر اعمال
و تقويت كه غايت مجاهده صوفيه و عرفاست و نسبت حقيقت هر دو طريقه متحد باشند
و غرض اصلي هر دو بالمآل واحد پس مقصود درين خاتمه ايراد دو مقصد است **فصل**
**اول در خاتمه** در ذكر طريقه حكمت و دلالت بر تهذيب اخلاق بدانكه حكمت كه
علمست باحوال الاعيان موجودات على ما هي عليه في نفس الامر بر دو قسمست نظريه و عمليه
اما حكمت نظريه علم باحوال موجوداتيست كه وجودش متعلق بقدرت و اختيار انسان
نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادي عاليه و افلاك و عناصر و نفوس و قوي و
صور و طبايع الى غير ذلك و اما حكمت عمليه علم باحوال موجوداتست كه وجودش
متعلق بقدرت و اختيار انسان باشد مانند اعمال و افعال ما از ان جهت كه موجب
بصلاح معاش و معاد باشد و ان اگر باعتبار مشاركت با جماعتي باشد در منزل انرا تدبير
منزل گويند و يا در مدينه انرا علم سياست خوانند و اگر نه باعتبار مشاركت باشد
بلكه باعتبار انفراد باشد من حيث ينبغي ان يفعل ولا ينبغي ان يفعل انرا علم تهذيب
اخلاق گويند و مقصود ما اشاره بعلم تهذيب اخلاقست و بيانش انست كه نفس

ناطقه را از جهة قوه عملیه وجب مزاولت اعمال بهیاتی در جوهر ذات مرتسخ شود
کریمت را تولد اخلاق حمیده و دنیه و فضایل و رذایل عبارت از انها باشد و چنانکه فضایل
لامحاله مودی بصلاح معاش و معاد است رذایل مودی بفساد هر دو باشد پس لابد است
از چاره و تدبیری که هیأت مرتسمه در نفس بهیئت افضایل شوند و تخلی از رذایل
حاصل شود و ان تدبیر صنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد و خلق ملکات نفسانی
که مقتضی سهولت صدور افعال ارادی از نفس بحیثیتی که محتاج بفکری و رویتی نباشد و خلق
بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل انکه اصل مزاج بدن مقتضی ان باشد که شخصی
فایض شده را حالتی و کیفیتی بود مفطور با او مثل کسی که ادنی سببی تحریک قوه
غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند در آورد و مانند کسی که از
سهلترین سببی فزع کند و چیزی بیند دل باید و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند
و یا بگریه در آید و مانند ان و اما عادی مانند کسی که اول برویت و فکر کاری کند
و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویت و فکر نباشد و این که گفتیم
اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از حکما و بعضی نیز رانند که
خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب نهایت ضعیف است
بنابر انکه معلوم است و مشاهد هم صورت خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم
و تادیب را اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و صحبت
اشرار نیکان را زیان نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل قطع و جزم والدلیل
علی ان الاخلاق انما تحصل عن اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من الحال

السیاسات



السیاسات و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما تعوّدوه من افعال
الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیه والمتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا بما یعودونهم
من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است
یکی اعتقاد کرده اند که چون قوت عملیه مر قوه نظریه را تا هیئاتی و اثاری که از اعمال و افعال
در نفس مرتسم و مرتسخ شود مزاحم ادراکات علمیه که از جهة قوت نظریه حاصل شود نباشد و بعد
از مفارقت موجب تاذی وی وانجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت
عقلیه است نشود و دوم امداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت
اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایت مطلوبه از قوه عملیه که متعلق است
بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و بطریق سهولت و قوت عملیه را قوی و جنود
بسیار است که اصل و رئیس انها دو قوت است یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام
از ان قوای متکثره دو طرفست یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط
در هر قوتی موجب اخلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین و اخلال بجز اول از غایت
ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجز دوم از غایت ثانیه و ضبط وی از میل
باحد الطرفین و محافظتش بر وسط مودی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام
از قوی بر وسط فضیلتست و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسیط
دو معنی معتبر است یکی کسر قوه و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت از انست
و دوم اعلای قوه و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اماته اش بالکلیه که تفریط عبارت
از انست و این هر دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ

فی الشقاء والوساطة تطلب فی الاخلاق لمبتین فاما ما فیهما من کسر اکثر القوی فلاجل
النفس خاصة ولیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة وان یکون تخلصها عن البدن
تخلصا نقیا واما ما فیهما من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویه و مراد از هیئت
استعلائیه ملکه تسلط عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات
و هیئات فاضل تواند کرد و مراد از زکاء نفس طهارت اوست از هیئات ردیه
و اخلاق رذیله و مراد از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد
از هیئاتی که موجب انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده
و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله
در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مودی باختلال نگردد و اما قوة
عقلیه که از او از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهت قدرت
بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوت تمیزیه و از جهت قدرت بر تصرف امور
بحسب مصالح و ترتب غایات مطلوبه قوة تدبیریه خوانند افراطش در تحصیل
علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه
هرچند در آن افزاید و همت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید مدح و حسن و کمال
حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه و تحصیل
غایات عاجله دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول
فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی که واجبست تهذیب آنها و مطلوبست توسط
در آنها سه قوت است قوت شهویه و قوت غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در

هرکدام



هرکدام علیحده فضیلتی است و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوت
شهویه را عفت گویند و توسط در قوت غضبیه را شجاعت و توسط در قوت تدبیریه
را حکمت (مراد) و حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را
عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل چهار باشد
حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات
الهی و خواه موجودات انسانی که وجودش باراده انسان باشد اعنی معرفت هر چه دانستنی است
و کردنی که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوة غضبی مر نفس
ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل کند
تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت مطیع
نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب اقتضای عقل بود و اثر حریت در وی ظاهر شود و از
بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها باهم
موافقت نمایند و امتثال قوه ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هواها و تجاذب
قوای نفس را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در وی منتفی نشود
و شیخ ابوعلی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابوعلی سینا بوده در حکمت نظری
در کتاب طهارت النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة وآلتها التی تستعملها
فی البدن الکبد والقوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة وآلتها التی تستعملها فی
البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد الفضائل بحسب اعداد هذه القوی
فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف

الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات حدثت عنها فضيلة العلم ويتبعها الحكمة
ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسط
لها ولا منهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة ويتبعها فضيلة السخاء ومتى كانت
حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسط لها فلا تهيج في غير حينها ولا
تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم ويتبعها فضيلة الشجاعة ثم يحدث عن هذه الفضائل
الثلث باعتدالها ونسبة بعضها الى البعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة
فلذلك اجمع الحكماء ان اجناس الفضائل اربعة وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة
ولذلك لا يفتخر احد ولا يباهي الا بهذه الفضائل فقط واما من افتخر بآبائه واسلافه
فلانهم كانوا على بعض هذه الفضائل او عليها كلها ثم قال الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة
المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم
الامور الالهية والامور الانسانية ويثمر علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب
ان يفعل وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة
في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب الراي اعني ان يوافق التمييز الصحيح حتى لا
ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد لشيء من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس
الغضبية وتظهر في الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الراي
المحمود في الامور الهائلة اعني ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها
محمودا واما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث
التي عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة





المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طبايعها ويحدث للانسان بها سمة
يختار بها ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غيره واما
اجناس رذايل كه اضداد فضايل مذكوره اند اگرچه در بادی النظر چهار توانند بود و
آن جهل است كه ضد حكمت و جبن كه ضد شجاعت و شره كه ضد عفت و جور كه ضد عدالت
كما قال الشيخ ابن مسكويه قدس سره واضداد هذه الفضائل الاربع هي الرذائل ايضا اربع
الجهل والشره والجبن والجور ليكن بحسب نظر استقصى هر فضيلتى را حديست كه چون
ازو در گذرد خواه بطرف افراط و خواه بطرف تفريط متادى برذيلتى شود بلكه
چنانكه محقق طوسى قدس سره در اخلاق خود ياد كرده هر قيدى كه از حد فضيلتى معتبر
بود واهمال كرده شود يا هر قيدى كه معتبر نبود در رعايت نمايند آن فضيلت رذيلت گردد
پس هر فضيلتى بمثابه وسطى است و رذايل كه بازاء او باشند بمنزله اطراف مانند
مركز و دايره پس بدين جهت بازاى هر فضيلتى رذيلتهاى نامتناهى توانند بود و چه وسط
محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضيلت مانند حركت بود بر خطى مستقيم
و ارتكاب رذيلت مانند انحراف از آن خط و ظاهر است كه ميان دو نقطه خط مستقيم
جز يكى نتواند بود و خطهاى نامستقيم غير متناهى باشند كذلك استقامت در سلوك
طريق فضيلت جز بر يك نهج صورت نه بندد و انحراف از آن منهج نامحدود باشد
و از اينجهت بغايت صعب است كه در التزام طريقت فضايل واقع است و نيز در اخلاق خواجه
وارد شده كه آنچه در بعضى اشارات نواميس آمده است كه صراط مانند ايست از موى
باريكتر و از شمشير تيزتر بود عبارت از همين معنى است و بيش ازين از غوالى

نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازای هر فضیلتی است راجع
بدو نوعست یکی آنکه از وسط بطرف افراط مایل شود و دیگری آنکه از توسط بتفریط
میل کند پس بازای هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضایل
چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازای حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء
شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود و خمود شهوت
و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط
باشد و دویم در جانب تفریط اما سفه استعمال قوه فکری بود در آنچه واجب نبود
یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزه و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت
نه آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد
و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد
در لذت زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات
ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش
بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم
و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل است
بر انواعی از فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است آنچه مشهور است هفت
نوعست اول ذکا و آن آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت
در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت و آن انتقال بود از
ملزوم بلازم تا در آن بمزید تامل محتاج نشود سیوم صفای ذهن و آن استعداد

نفس است



نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی
بود که ملکه شود نفس را و حدتی که حاصل شود ذهن را که با ممانعت خواطر متفرقه
متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری
بود که در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل و اعتبار
خارج نکند ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صورتهایی بود که عقل یا
وهم بقوت تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت یاد آوردن صور محفوظ
باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت مشهور یازده
نوعست اول کبر نفس و آن مبالات نفس بود بکرامت و هوان و بیسار و اعسار
تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دویم نجدت و آن واثق بودن نفس
باشد بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از و صادر نشود
سیوم بلندی همت و آن باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری
جمیل وی را دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوت مقاومت
آلام و شداید باشد سیما اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمانینه بود
که با وجود آن قوت غضبی تحریک نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و آن عدم طیش
نیز گویند و آن ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربهایی که در حفظ
دین و عرض روی نماید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم
بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن نفس است که مر جوارح را در
ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن خود را مزیتی

بدل تعقل

شمردن وحضور کسانی که در جاه واعتبار از وی زیادتر باشند دهم حریت وان عدم
تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت وان متأثر
نفس شدن باشد از تألم ابنای نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود واما انواعی که
در تحت فضیلت عفت است دوازده نوع است اول حیا وان انحصار نفس باشد
در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دویم رفق وانرا دماثت نیز گویند وان
حسن انقیاد نفس باشد امور جمیل را از روی تبرع سیوم حسن هدی وان رغبت
صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت وان
ملایمت ونگاه داشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه واهوای متباینه از روی
قدرت بدون اضطراب پنجم دعت وان سکون نفس باشد وملکه خود داشتن در
وقت حرکت شهوت ششم صبر وان مقاومت نفس باشد با هوا تا متابعت
لذات قبیحه ازو صادر نشود هفتم قناعت وان آسان گرفتن باشد امور ماکل و
مشارب وملابس وامثال ازو واکتفا کردن بدانچه سد ضرورت کند وقال الشیخ
ابن سینا القناعة هی ان تضبط قواها عن الاشتغال بالخروج عن مقدار الکفایة و
الحاجة من المعاش والاقوات المقیمة للابدان وان لا تحرص علی ما یشاهد من زینة عند
غیره وقال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی الماکل والمشارب والزینة هشتم وقار
وان آرام نفس باشد در وقت توجه وانبعاث بمطالب وکارها تا بسبب شتاب زدگی
تجاوز حد واندازه ازو صادر نشود نهم ورع وان ملازمت نفس باشد
اعمال حسنه وافعال جمیل را که بی قصور وفتور بر وراه نیابد دهم انتظام

وان ملکه



وان ملکه کردن نفس است تقدیر کردن وترتیب دادن امور را بحسب مصالح واغراض
مطلوبه یازدهم حریت وان متمکن بودن نفس است از اکتساب مال از وجه حلال
وقال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه وتعطی فی وجهه وتمنع من
اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا وان آسان بودن وآسان شدن انفاق
اموال واسباب است بروی بمحتاجان وارباب الاستحقاق وبباید دانست که سخاوت
از فضیلت که در تحت او انواع بسیار است ومشهورتر هشت نوع است اول
کرم وان سهل شدن است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم ونفعش
عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دویم ایثار وان سهولت بذل کردن مالست
بغیر با وجود احتیاج خود بان سیوم عفو وان آسان شدن ترک مکافات بدیست
یا ترک مکافات نیکی با قدرت بران چهارم مروت وان رغبت صادق است بایصال نفع
بغیر وبذل مال به وزیاده بران پنجم نبل وان ابتهاج وسرور نفس است بملازمت و
مداومت افعال ستوده وسیرتهای پسندیده ششم مواسات وهی معاونة الا
صدقاء والمستحقین ومشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سماحت وهی بذل بعض
ما لا یجب هشتم مسامحت وهی ترک بعض ما یجب واما انواعی که در تحت جنس عدالت است
دوازده است اول صداقت وان محبتی باشد صادق که باعث شود در اهتمام جملگی
اسباب فراغت ورفاهیت دوست وصدیق وایثار هرچه ممکن باشد از بهر او دویم
الفت وان متفق بودن رایها واعتقادهاست با جماعتی تا در معیشت معاون هم
باشند سیوم وفا وان تجاوز نکردنست از ملازمت طریق معاونت ومساواة

چهارم شفقت و آن اهتمام بود بر ازالهٔ مکروهی که متوقع باشد وصولش باغیری پنجم
صلهٔ رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگان بود با خود در خیرات دنیوی
ششم مکافات و آن مقابله کردن احسانیست که با او کرده باشند بمثل آن یا زیاده
هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ والاعطاء فی المعاملات علی الاعتدال الموافق
للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة والندام
نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المحبة
دهم تسلیم و آن حسن تلقی است و رضا دادن بامور(ی) که متعلق بخدای تعالی باشد و
بکسانی که اعتراض بریشان جایز نیست مانند انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع
او نباشد و یا معقول او نشود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارها که حوالهٔ آن
بقدرت و کفایت بشری نشود و رای و رویت خلق را در آن مجال تصرفی صورت
نبندد زیادت و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکنند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید
دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة
والانبیاء والائمة علیهم السلم والعمل بما توجبه الشریعة و تقیتها انما هو تقوی الله تعالی این بود
بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنسی از اجناس
فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقعست باعتبار افراط و تفریط کذلک
هر نوعی از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست بهمان اعتبار
مثلا در انواع هشتگانهٔ فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت
که واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکی است در فریبندگی





ومکاری و مراد از بلادت آن بود که از کسالت و ترک اعمال فکر ناشی باشد نه بحسب
خلقت سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطائی
که از اهمال فهم ناشی شود و صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط
نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت
تعلم وسط بود میان مبادرتی که کمال استثبات صورت نبندد و میان صعوبتی که مودی بتعذر
شود و حسن تعقل وسط بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد
و میان قصور فکر از تعقل مطلوب باتمام و تحفظ وسط بود میان عنایت در ضبط
آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر وسط بود
میان فرط استقصائی که موجب تضییع وقت و کلالت بود و میان نسیانی که از اهمال
مراعات آنچه واجبست مراعات وی لازم آید و همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و چون
اکثر انواع رذایل اسامی معین موضوع نشده لیکن معانی آنها در ذهن ممتاز باشند
قیاس توسط من حیث التقابل لان العلم باحد الاضداد واحد کما قال ابن مسکویه قدس سره
و گاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاوت
و وقاحت که تفریط در حیا و همچنین تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط
در تواضع و تحرج که افراط در عبادت و فسق که تفریط در عبادت و گاه باشد
که فضیلتی مشتبه شود بدیگری از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبهست ببخل و آن
گاهی است که صرف مال بموضعی لایق نیابد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف
نگاه داشته و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبهست باسراف و آن گاهی است

که مال در موضعی لغیر لایق و متصف بر زینت اسراف گردد و مردم گمان برند که سخاوت
نمود و همچنین در فضیلت شجاعت که و بار اقدام نماید گرد پس نکند و کمین مشتبه شود
و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت که و باشد که منظور آثار
فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که
عدمیست چه اشتباه وجودی بوجودی بسیار افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی
مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند با اسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار
فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست
مثالش عفت که مشتبه بخمود نه بشره و بسیار باشد که اموری که غیر فضایلند مشتبه
شوند بفضایل پس لابدست از تنبیه آن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق
تقلید و تحقیق فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان
تعجب نمایند و بوفور علم و کمال فضل ایشان گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس
و برد یقینی که ثمره حکمت در ایشان حاصل نبود و شغل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی
حیوانات بود در محاکات افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف
النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطلب جاه و دنیوی کنند یا برای آنکه لذات
وهمی لطیفتر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیوی متوقع لذات اخروی که از جنس
لذات دنیوی است نمایند یا برای آنکه هم الطف وهم ادوم پس در حقیقت عفیف
نباشند چه عفیف بحقیقت کسیست که حد و حقیقت عفت در وی موجود بود و حقیقت
عفت آنست که اعمال قوت شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخص و نوع کند

و باعث



و باعث بر ایثار این فضیلت همان معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از
کسانی که حقیقت سخاوت در ایشان متحقق نباشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل
مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فرومایگان شهوات
حسیه یا طامعان ارباح متضاعف و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت
بقدر مال و صعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان دنیا یا بیم... آن در وجود
مکاسب را و قدر مال بغایت عزیزست بنابر آنکه ضروریست در تدبیر معاش و نافع
در اظهار حکمت و اکتسابش از وجوه ستوده معتبر چه مکاسب جمیل بسیار کمست
و سلوک طریق آن بر احرار بغایت دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج
سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگ گرانست بر فراز و خرج در آسانی
چون فرو گذاشتن وی سوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص حظ افتند
و اغیار اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل داند که نه آن نقصیست و نه این کمالی و
همچنین عملی شبیه شجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود
مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا
ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیویه چه باعث برین اقدام طبیعت شره باشد
نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی
یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست طبع و دنائت همت تواند شد نه از طبیعت
فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس که ضررش از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد
از انصرام عمر و انقطاع حیات و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند

و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت و دیگر باقی از تاخیر اجل با چندین عیب و علت در دستر
شمرده و اشاره بانیست انچه شجاع حقیقی علی بن ابی طالب علیه السلام باصحاب خود میگفت
که یا ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف
علی الرأس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کشته شدن ندارید
چه توانید کرد که اجل موعود و مقدر بجز ای که جان علی در قبضه قدرت اوست که هزار ضرب
شمشیر بر سر اسان تر است از مردن بر بستر و از انچه گفتیم معلوم شد که عفت و
سخاوت و شجاعت نیکو نباید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان این فضایل متحقق شوانه
شد مگر بحکمت پس هر عفیف و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع
بودنش لازم نبود و لیکن چنان حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکبست از
علم مطابق و عمل موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست گردار و درست گفتار است
و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل
سلوک راه ظاهر تنها کرده و از راه باطن قدمی نه پیموده چه نتیجه پیمودن راه باطن
رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بجدا شدن بالفعل و وارستن از قید
جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدائی که نه جسمست و نه متعلق بجسم نتوان رسید و
نفس تا مهذب نشود علاقه اش لامحاله با جسم باقیست و ان هر اینه کنده پای اوست
و از پای کنده وا رهایی نیابد پس علاقه جسم باقیست از ضرورت و تهذیب نفس
دانستی که تهذیب اخلاق است که موجب قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب
الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و در نیست که این باشد





مراد از قول خدای تعالی در قران مجید که الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلام شاه
روح مجرد باشد چنانکه عرف قرانست و طیب اشاره بصفت علم دبالا بردن عمل مراد و را
اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی برانست که ضمیر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم
چنانکه مختار زمخشری است لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او
نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلوبست از خلق بسوی خالق تا متبعث
بعد الانصراف الیه تعالی لمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بکلم
گردانند و ضمیر بارز را راجع بعمل یا مراد عدم قبول مجرد علم بی عمل بر دن علم و در طریق عزالی
مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریق ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است
بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشارة الیه من علم الاخلاق مقصد دوم
از خاتمه در ذکر طریقه محققان از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند
خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان
و کمالیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه تحصیل عدالتست که عبارتست از توسط
در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل بطرفی از افراط و تفریط نباشد و ان لامحاله موقوفست
بمعرفت اندازه و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر اینه تفاصیل
ان معلوم و ثابت نتوانند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل توانند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب
اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین
واین نیز دانستی که حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات وجوب

نبوت چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود برین مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال
هم بحسب نفس و هم بحسب ترک وی گرفته شود انه شد مگر از اینجا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق
بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا
معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت
مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلام چنانکه سابقا اشاره بران رفت پس غرض
از بعثت نبی مکرم تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه
کما قال سیدهم و خاتمهم صلی الله علیه و آله اجمعین و بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس
ارادت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل
و تخلی از رذایل تواند گشت و بسبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله
تواند شد و این معنی لامحاله بر قوت بینشی کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال
خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس
و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بروجه اخلاص محض و خلوص نیت
از جمیع شوایب و لامحاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب
لوازم مراسم و عادات و مباشرت امور دنیویه مطلقا نهایت متعسر بلکه بر اکثر
نفوس متعذر است پس بسیاری از محققان علمای شریعت بلکه حکمای ملت در
هر زمانی از آنکه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت
نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت مینموده اند و جماعتی تلامذه
و طلبه را نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تسمی باسمی یا تخصیص

بوضعی



بوضعی و هیاتی را واجب دانند و لازم شمرند و در صدر سالف نیز شعار
خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده و انقطاع که از انزوا و مجانبت عباد است و
بنده گی دیر اختیار نموده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم غیر معهوده
احداث نمودند و زی بری خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین
و اصطلاحات وضع کردند دیری و حریری شایع شد یک دو به و در هم شدند
و رطب و یابس با هم آمیختند و اقرب بصواب همان اکتفا بحقیقت عبودیت و بندگی
کردنست و از سمت و لقب مومنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن مجید
و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و هیات فقر و فنا در هر لباس
که باشد چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودن و بالجمله محققین این طبقه
ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانه آلهی مقصور سازند و هیچ مطلبی دیگر بوجهی
از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول آن بعد از
تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از هرچه
غیر اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی چنانکه گفته اند
وجودک ذنب لا یقاس به ذنب و مابین این مقامات بسیار است که بعضی از
اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه عبدالله انصاری در کتاب
منازل السایرین ایراد صد مقام که اصول مقامات است نموده که هر مقام از آن منقسم است
به ده قسم که هر قسمی از آن متفاوت علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شود و آخر مراتب
گذشتن از جمیع ماسواست مرتبه فنا خوانند نه بنحوی که فنا در آن مرتبه منظور

تواند بود پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در آن مرتبه خوض لجه وصول روی
دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو علی سینا در کتاب
اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین منعقد کرده و امام فخر رازی در شرح
اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیه
ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین
مقامات و درجات یخصون بها دونهم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم وهم فی
جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات
و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوصند بان و غیر ایشان را
از آن مراتب و درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیات دنیویه و
تعلق نفوس ایشانست بابدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب بدن بسته‌اند بلکه لباس را
از خود کنده و بدور انداخته‌اند و در فصلی از فصول آن باب گفته العرفان مبتدا
من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریده
بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره در شرح این کلام گفته
قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس شرح این کلام کرده بما ملخصه
ان تحصیل المعرفه التی هی کمال للنفس الناطقه الناقصه المستعده له بالقوه یکون بشیئین
تخلیه و تحلیه کما ان مداوات المرضی یکون بشیئین تنقیه و تقویه والاول سلبی والثانی
ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیه فتفریق بین ذات
العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق هو تفصیل بین شیئین



فاترجیح لاحدهما علی الاخر ثم نفض لاثار تلک الشواغل کالمیل والالتفات الیها عن ذاته
تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق والاتصال به فان النفض هو تحریک شیء لینفصل عنه ما
یستحقره بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک لطلب الکمال لاجل ذاته فان الترک
تخلیة و انقطاع عن شیء ثم رفض لذاته بالکلیه فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالات
و اما درجات التحلیه فبیانها علی الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق
رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه
الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یتاتی
عنها شیء من الممکنات بل رای کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه
صار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل و علمه
الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد فصار العارف حینئذ متخلقا باخلاق الله بالحقیقه فهذا
معنی امعان العرفان فی جمع صفات الحق للذات المریده بالصدق ثم انه یعاین کون
هذه الصفات و ما یجری مجراها مع کونها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس
الی مبداها الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیه و هو بعینها ارادته و کذلک
سایرها و اذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات متغایرة للذات ولا ذات موصوفة
للصفات بل الکل شیء واحد کما قال تعالی انما الله اله واحد فهو هو لا شیء غیره و هذا
معنی قول الشیخ منته الی الواحد و هناک لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف
و هو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریری دیگر است مر وحدت
وجود را که قرة العیون عرفا و ثمرة القلوب اولیاست و درین تقریر اشارتست

بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع
وبصره الذی به یبصر ویده التی بها یبطش ومعلوم شود که این مطلب عالی غرض حکما وموافق
شریعت غراست واز مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت
ومطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات
وپیوستن بملأ اعلی وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوا وتحصیل مقام
فنا وپیوستن بجناب حق تعالی ومطلب عرفا وحکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد وعباد چه مطلب
زهاد وعباد گذشتن از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه
بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه وشیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان
زاهد وعابد وعارف گفته المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب
علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس
الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه
مع بعض ودر بیان فرق میان اغراض زاهد وعابد ومیان غرض عارف گفته الزهد عند
غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما یشغل
سره عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما کانه یعمل فی الدنیا لاجرة
یاخذها فی الاخرة هی الاجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمة والمتخیلة
لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن حینما یستجلی الحق
لا تنازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی
نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی سلک القدس چون در فرق





اول اشاره کرد بقوله قد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد وهر عابد عارف نیست لازم
نیست اگرچه هر عارف البته هم زاهد است وهم عابد ظاهر شد وجود زهد وعبادت در
عارف نیز پس در فرق دویم بیان کرد مغایرت زهد وعبادت غیر عارف را با زهد
وعبادت عارف چه زهد غیر عارف در حقیقت اشتراست واستعواضی مر متاع فانی
دنیا را بمتاع باقی آخرت وعبادت غیر عارف معاملتیست مانند کسی که عملی کند بتوقع
اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهی است از هرچه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او
از جناب حق تعالی نشود وتکبریست یعنی استحقاریست مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی
وعبادت عارف ریاضتی است وعادت دادنی مر همتها وقوتهای خود را تا در وقت
توجه باطن بجناب حق مطیع ومنقاد او باشند ومزاحمت با او ننمایند وباطن او را بهواهای
خود از آن مشغول نسازند ثم قال فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره مرآة
مجلوة محاذیا بها شطر الحق ودرت علیه اللذات العلی وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق
وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان بعد مترددا یعنی چون ریاضت بدرجه کمال
رسد باطن عارف چون مرآت شود جلا یافته که در مقابل وجه متعالی حق داشته شده
باشد پس متمثل شود در آینه باطن عارف آثار حق تعالی وفایض شود بر او لذات حقیقیه ومبتهج
باشد لامحاله بخود پس او را نظری سوی حق باشد ونظری بسوی خود وازینجهت متردد
باشد ثم قال فی فصل آخر ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه
فمن حیث هی لاحظة لا من حیث هی بزینتها وهناک یحق الوصول یعنی چون عارف
بمعالی رسد که گاه نظر او بحق باشد وگاهی بخود پس باید که همت بگمارد واصلا نظر





٥٦٧

نبود نگاه دارد از خود غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه والتفاتش
مخصوص کتاب کرده باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند از جهت که ملاحظه حق است
و آینه جمال مطلق گشته باز جهت که ذات خود در اتصاف چنین رتبتی و زینتی بیند و چون
عارف این مقام رسید هر آینه بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله
وجمیع طالبی الحق الی ذلک المقام بمحمد واهل بیته علیهم السلم
وهذا آخر ما اوردناه والحمد لله المفضل
المنعام والصلوة والسلام علی
رسوله واهل بیته الواکرام
تمت فی ۹ شهر
رمضان المبارک
سنه ۱۰۳۳



